شرح المرقاة

لشمس العلماء رئیس الفضلاء استاذ المناطقة
المولوی محمّد عبد الحق العمری الخیرابادی
طاب الله ثراہ وجعل الجنّة مثواہ

ویلیہ

رسالة فی الوجود الرابطی

للعلاّمة الفیلسوف السیّد ابی محمّد برکات احمد البہاری
نوّر الله مرقدہ

اہتمّ بالطّبع

خادم العلوم الشریفة وجاہد فی احیاء التّراث العلمیّة
محمّد رضاء الحسن القادری
حفظہ الله تعالیٰ عن کلّ شرّ

مؤسّس
دار الاسلام
دکان نمبر ۵ ○ بیسمنٹ جیلانی سنٹر ○ احاطہ شاہدریاں ○ اردو بازار لاہور

لا حول ولا قوة الا بالله
الحمد لله الذي زين الانسان بالنفوس الناطقة ونور بنور التصديقات
الصادقة على الطباع
شرح تحفه مرسله
مع رسالة
الوجود الرابطي
مولانا المولوي السيد بركات احمد البهاري
حسب امر وتصحيح المولوي السيد عبد السبحان البهاري سلمه الله الباري
تحت ادارة الخواجه عبد الوحيد
في المطبع النظامي الواقع ببلدة كانفور

ترجمة الفاضل العلّام مولانا فضل امام قدس سرہ

تولد استاذ العلماء العلامۃ فضل امام بن الشیخ محمد ارشد ببلدۃ خیرآباد و اخذ جمیع العلوم عن علامۃ الدہر السید عبد الواجد (م ۱۲۱۸ھ) الخیرآبادی قدس سرہ وفاز فی العلوم العقلیۃ و النقلیۃ وبعد الفراغ رحل الی الدہلی وصار مفتیا ثم تعین صدر الصدور ببلدۃ دہلی وبایع علی ید الشاہ صلاح الدین الصفوی رحمہ اللہ تعالیٰ و انتقل الی الدار الآخرۃ خامس ذی القعدۃ سنۃ اربع واربعین بعد الالف والمائتین من ہجرۃ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

قد استفاد منہ خلق کثیر العلوم العقلیۃ والنقلیۃ وکان مشفقا علی تلامذتہ نذکر بعض من اشتہر من تلامذتہ غایۃ الاشتہار :

۱۔ خلفہ الرشید المعلم الرابع المجاہد الکبیر مولانا محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ العزیز (م ۱۲ صفر ۱۲۷۸ھ) قائد تحریک الحریۃ الاسلامیۃ بالہند (۱۸۵۷ المیلادیۃ)

۲۔ قدوۃ السالکین مولانا الشاہ غوث علی قلندر پانی پتی قدس سرہ (م ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء)

۳۔ صدر الصدور مولانا المفتی صدر الدین الدہلوی قدس سرہ (م ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء)

ولہ تصانیف جلیلۃ وہی ہذہ :

۱۔ الحاشیۃ الجلیلۃ علی میر زاہد

۲۔ الحاشیۃ المفیدۃ علی ملا جلال

۳۔ مرقاۃ المنطق (شرحہ "شرح مرقات" بین ایدیکم)

۴۔ آمد نامہ (فی قواعد الفارسیۃ)

وغیرہا من الرسائل المفیدۃ ۔

دفن قدس سرہ فی احاطۃ روضۃ الشیخ سعد الدین بخیرآباد۔ قال المیرزا اسد اللہ خان غالب تاریخ وصالہ الشریف (الشعر الاخیر) ؎

گفتم اندر "سایۂ لطفِ نبی" — باد آرامش گہ "فضل امام"

۲۵۲ — ۹۹۲ - ۵ + ۱۲۴۴ الہجریۃ

شاہ محمد الچشتی السیالوی القصوری عفی عنہ

ترجمة الشارح العلام مولانا محمد عبد الحق الخيرآبادی قدس سرہ

ولد رضی اللہ عنہ ببلدة شاہجہان آباد المعروف بدہلی سنة اربع واربعين بعد
الالف والمائتين من ہجرة سيدنا خاتم النبيين صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قال بعض الفضلاء
الذی قد شہد مولدہ انہ قد فتح اللہ علی ابیہ رضی اللہ عنہ فی تلک الیوم الف الف درہم من عامة
المسلمین والہنادک من سکان الدہلی اظہار فرحة مولدہ الشریف واشتہر ان الولد ذو برکة
عظیمة حتی رُائیت العوام من سکان خیرآباد حرسہا اللہ عن الفتنة والفساد یرون الہلال فی
وجہہ الشریف لیبارک اللہ علیہم الشہر ویوسع فی ارزاقہم وینجح فی مرامہم وکان ابوہ رضی
اللہ عنہ فی تلک البلدة ماموراً بالحکومة علی اہلہا وکان ذا وجاہة ورفاہة ونباہة ویعزہ
الرؤساء والسلاطین وتعنو لہ عمائد السلطنة والاساطین رزقہ اللہ من الافیال والجلاد و
الصافنات من الجیاد ولنعم ما قال رضی اللہ عنہ فی القصیدة الہمزیة ؎

کانت لفضل الحق فضل مثانة | منہا علی الامثال لی استعلاء

ووجاہة بین الوجوہ وجاہة | ... سار

وبراعة ورفاعة ورفاہة | و ... لار

وقد اقام ابوہ رضی اللہ عنہ ہناک حتی صار رضی اللہ عنہ ابن ست عشر سنة۔

تلمذ العلوم الدرسیة والفنون العقلیة والنقلیة علی ابیہ شیخ العلماء الامام الہمام
البحر الطمطام مرجع افاضل العرب والعجم فخر المتکلمین وحکماء العالم الاستاذ المطلق مولانا الحافظ
محمد فضل الحق العمری الحنفی الچشتی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی وفرغ من
العلوم الدرسیة وغیر الدرسیة وہو ابن ثلثة عشر ودخل فی السلسلة الچشتیة النظامیة علی ید امام الطریقة سالک
مسالک الشریعة شیخ مشائخ العصر شاہ اللہ بخش حفید خواجہ محمد سلیمان علیہما الرحمة
والرضوان وکان حینئذٍ فی الدہلی مع ابیہ قدس سرہ ثم رحل مولانا المعظم ابوہ قدس سرہ الشریف

الی سہارنفور واقام ہناک سنین وشرفہ ملک الهند بالعہدۃ الجلیلۃ والمنصب السنیۃ ثم رحل

الی البلدۃ المعروفۃ بالور واکرمہ والیہا وعظمہ غایۃ العظمۃ والاستاذ قدس سرہ کان مع ابیہ

مسلکا فی عمائد السلطنۃ حتی صار فتنۃ الهند ثم رحل الی الدہلی وصار ہناک وزیر سلطنۃ الهند

حتی وقع ماکان امر اللہ مقدورا ثم اقام الاستاذ قدس سرہ بعد رحلۃ ابیہ قدس سرہ اسیر

الجزیرۃ فی بلدۃ خیرآباد ثم رحل الی البلدۃ المعروفۃ بالتونک واقام فیہ سنتین فعظمہ والیہ و

اغتنم صحبتہ ثم رحل الی دار المملکۃ کلکتہ وجعلہ الحاکم مدرسا فی المدرسۃ العالیۃ حتی استفاض

منہ جم غفیر منہم الفاضل الجلیل مولانا محمد اسمٰعیل غفرہ اللہ الجلیل والفاضل الکامل مولٰنا

محمد ولایت حسین

ثم بعد عدۃ سنین رحل الی بلدۃ رامفور فی عہد سلطنۃ النواب کلب علی خان بہادر

واقام ہناک دہرا وعظمہ الرئیس کعظمۃ الملک تیمور للعلامۃ التفتازانی وتلمذ علیہ وصبر علی

شدائدہ وغیظہ وجعل نفسہ مروسا مع کونہ رئیسا حتی انتہی ریاسۃ النواب المرحوم ثم رحل

الی وطنہ الشریف واقام ہناک حتی طلبہ النظام آصف جاہ امیر حیدرآباد وقرر لہ وظیفۃ

وعظمہ واستقبل لجبینہ الشریف الامراء والرؤساء والعسکر ثم رحل الی وطنہ المنیف

واقام ہناک ثلاثۃ سنین ثم طلبہ النواب حامد علی خان بہادر رئیس رامفور واقام ہناک

سنۃ ثم رحل الی وطنہ وخدم الدین المتین الی ان اتاہ الیقین۔

کان رحمہ اللہ تعالٰے ذا عقائد صحیحۃ متوسطۃ متجنبا عن طریقی التوہب والبدعۃ

محبا بقلبہ للاولیاء حتی اذا ذکر ولیا من الاولیاء ذرفت عیناہ وابتل ثوبہ وکان متصلبا

فی الدین وحمیۃ الاسلام لم یکن احد فی عصرہ مثلہ فی غزارۃ العلم وحسن البیان ما ناظرہ احد

الا افحمہ وما عارضہ احد الا اسکتہ والحق ان الدہر لم یر مثلہ ولنعم ما قیل ؎

لا عزو ان جحد السفاہ بہ ومن	فی قلبہ داء العنا دعیاء
ما ضر عین الشمس ان جحدت بہ	عین الضریر ومقلۃ عمیاء

وكان ذا وجاهة وحسن وشوكة وحشمة حتى من رآه فجئة هاباه وابتلى فى محبته من لاقاه

وكان متنفرا عن الدنيا وما فيها ومتزهدا عن اهلها وذويها ما كان الدرهم والدينار عنده اعز

من الخزف ولا العلم لاهل الرياسة والامارة الا الخرف وكان يوثر على نفسه ولو كان به خصاصة

وكان متوكلا على ربه فى كل حالة ۔

وفى آخر عمره الشريف مرض فى ورم الكبد والاستسقاء وضيق النفس حتى طال عليه

المرض وكان فى مرضه متوجها الى الله تعالى راغبا الى الدعاء مستنكفا عن الدواء ذاكرا بقلبه

ولسانه ولنعم ما قيل ؎

وعاش زمانا بذكر ودرس ۔۔۔ ومات وفى الله قلب رهين

ولما علم ولده وفلذة كبده الفاضل اللميعى والكامل الالمعى مولانا محمد اسد الحق قدس سره

ان الاجل قريب وان الداهية ستصيب سأل ان يوصيه فقال :

" لا تحب الدنيا واجتنب عن الدراهم والدنانير فان حبه رأس كل خطيئة

واعلم ان المال لا يليق ان تحبه "

فلما مضى شطر من الليل قبض روحه فاظلم الدنيا بغروب شمس العلماء فى مغربه ووقع المصيبة والداهية

على اهل بيته لا بل على سائر اهل بلده لا بل على سائر اهل الارض حتى اذا بلغ صيت نقله من دار

الدنيا الى الدار الآخرة ترحم عليه ملك الروم خليفة الله فى المسلمين ووقع التعطيل فى المدرسة

الاظهرية اسبوعا كاملا وتأسفت عليه جرائد الهند وغيرها ۔ ثم دفن رحمه الله تعالى فى تلك

البلدة فى خانقاه سيد العارفين سند الكاملين رأس الاولياء امام الاتقياء مولانا ومقتدانا

ومرشدنا المخدوم الشيخ سعد الخير آبادى قدس سره العزيز فدفن العلم باندفانه وادرج الفضل فى

اكفانه وذلك فى ثلث وعشرين من شهر الشوال سنة ست عشرة بعد الالف وثلثمائة من هجرة

سيدنا رسول الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ولنعم ما قال رئيس الشعراء منشى امير احمد امير

المينائى فى تاريخ وفاته فى الفارسية ؎

شمس العلماء ز ظلمت دہر
چوں نیر ز ابر تیرہ برجست
بر لوح مزار او امیر بنویس
آرام گہ امام وقت است

وتلمذ علیہ کثیر من العرب والعجم نذکر بعضا منہم :-

۱۔ الفاضل الکامل الاکمل الفائق فی الذکاء والتمیز مولانا السید عبد العزیز السہارنفوری۔

۲۔ الفاضل النادر والعالم الماہر مولانا محمد نادر الدین۔

۳۔ الفاضل الامجد والعالم الاوحد مولانا ماجد علی الجونفوری۔

۴۔ الفاضل الاسعد مولانا الحکیم محمد برکات احمد البہاری الٹونکی۔

۵۔ خلفہ الرشید مولانا محمد اسد الحق الخیر آبادی۔

۶۔ علامۃ الزمن مولانا محمد ظہور الحسن الرامفوری۔

۷۔ الفاضل الجلیل الامیر محمد علی خان بہادر من رؤساء رامفور۔

۸۔ الفاضل الشہیر مولانا محمد طیب المکی

۹۔ العلامۃ السامی مولانا السید علی البلگرامی

۱۰۔ مولانا سید احمد البخاری۔

ولہ تصانیف کثیرۃ منہا ہذہ :-

۱۔ حاشیہ قاضی مبارک
۲۔ حاشیہ غلام یحییٰ
۳۔ حاشیہ حمد اللہ
۴۔ حاشیہ میر زاہد امور عامہ
۵۔ شرح ہدایۃ الحکمۃ
۶۔ شرح سلم الثبوت
۷۔ شرح کافیہ (تسہیل الکافیہ)
۸۔ شرح سلاسل الکلام
۹۔ جواہر غالیہ
۱۰۔ رسالہ تحقیق تلازم
۱۱۔ شرح مرقاۃ

(حسرۃ العلماء بوفاۃ شمس العلماء ۱۳۱۳)

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ
حسب فرمائش جناب مولوی عبدالسبحان صاحب بہاری سلمہ اللہ الباری
شرح مرقات
باہتمام خاکپای انام محمد عبدالواحد غفرلہ اللہ الماجد بماہ ربیع الآخر ۱۳۲۳ھ
در مطبع انتظامی واقع کانپور طبع شد

فهرس مضامين الكتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی تعالت عن التجدد ذاتہ الاحدیۃ الصمدیۃ وتقدست عن التبدد صفاتہ الازلیۃ الابدیۃ والصلوۃ والسلام
علی رسولہ الذی ارسل بدلائل حجج وانزل علیہ قرآن عربی غیر ذی عوج وعلی آلہ الاطہار وخلفائہ الاخیار منہم والاصحا
وعلی سائر المہاجرین والانصار وبعد فلما کانت الرسالۃ الموسومۃ بالمرقات صحیفۃ لطیفۃ ثمینۃ بان تمزق بماء الابریز علی
صفائح الباب ارباب الفہم والتمیز شرحتہا شرحا عسی ان یرتضیہ الاعلام المہرۃ والمغلقون السحرۃ وان لم یستعذبہ الافہام الملاوقۃ
والاحلام العسوفۃ وجعلتہ تحفۃ لحضرۃ من مہد مہاد المن والاحسان علی قبائل الانسان وفتح ابواب الایادی والنعم علی
ارباب العلوم والحکم وضرب اطناب دولتہ علی السبع الشداد وقام بامر الملک علی نہج الاستقامۃ والسداد بابہ مناخ مطایا
الآمال جنابہ مآل اصحاب الکمال یسجد لسدتہ السنیۃ جباہ المختالین وتحمد لنعمۃ العلیۃ شفاہ الاسافل والعالین الامیر ابن الامیر
ابن الامیر نواب محمد کلب علیخان بہادر ادام اللہ دولتہ واقبالہ ماخوی نجم طالع وہوی کوکب ساطع ولما کان حالی
تقعد لی عن اہداء تحفۃ دنیاویۃ تذکرت ما قال ابو الطیب شعر لاخیل عندک تہدیہا ولا مال * فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال
فاہدیت + ما عاتہ مع قلب کامد + وطبع خامد + وفکر جامد + بحضرتہ لکیبقی متوشحا + باسمہ الشریف ببقاء الدہور + ولا یفنی بفناء
الاعوام والشہور + فان ہب علیہ قبول القبول فہو غایۃ المامول وہا انا اشرع فی المقصود متوکلا علی ولی الخیر والجود
فاقول قال المصنف العلامۃ قدس سرہ مقدمۃ اعلم ان العلم الخ المراد بالعلم العلم الذی ہو المقسم للتصور والتصدیق و
قد اجمعوا علی ان المنقسم الی التصور والتصدیق انما ہو العلم الحصولی واختلفوا فی کون العلم الحصولی القدیم تصورا او
تصدیقا فمنہم من توہم ان العلم القدیم لا یکون تصورا ولا تصدیقا فجعل المقسم للتصور والتصدیق العلم الحصولی الحادث
واستدل علی ما ذہب الیہ بوجوہ منہا انہ لو کان العلم القدیم تصورا وتصدیقا لکان بدیہیا ونظریا ایضا لاختصاص التصو

والتصديق بالبديهي والنظري وفيه نظر ظاهر اذ اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري ممنوع لجواز ان يوجد تصور
وتصديق من غير اتصافهما بالبداهة والنظرية ومنها انه لو كان كذلك لكان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وفيه انه
لا شناعة في التخصيص مرتين اصلا لا سيما عند قيام البرهان على عدم اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث
وامتناع اتصاف العلم القديم بالبداهة والنظرية ومنها ان الانقسام الى البداهة والنظرية لا يجري الا في العلم
الحصولي الحادث فلا بد من تخصيص المقسم به والا لم يكن التقسيم حاصرا قال المحقق الدواني الانقسام يجري في المطلق و
ان لم يجر في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص مع ان التعميم انسب بقواعد الفن وانت تعلم ان الانقسام لا يجري
في المطلق الا باعتبار تحققه في ضمن الفرد الخاص فالانقسام والانحصار بالذات ليس الا للخاص واما المطلق فلا يثبت
له ذلك الا بالعرض فلا يصح انقسامه الا بعد التخصيص فالتعميم الا بحسب اللفظ والمحققون منهم ذهبوا الى ان المنقسم الى
التصور والتصديق انما هو العلم الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما واما الى البديهي والنظري فانما هو الحادث
منه اما الاول فلان القدم والحدوث في العلم من ذاتيات القدم والحدوث في موضوعه فان الموضوع ان كان
غير مسبوق بالعدم متعاليا عن ان يسبق الجهل على علمه كان العلم قديما والا كان حادثا فلا يتصف العلم بالقدم والحدوث
الا من قبل النسبة الى موضوعه فالنسبة الى الموضوع ليست بمقومة لحقيقة العرض وماهيته فالقدم والحدوث ليسا من
الفصول المقومة لحقيقة العلم بل من العوارض اللاحقة لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الحقائق فكيف يوجب
اختلاف العلم بالقدم والحدوث ان لا يكون العلم القديم تصورا وتصديقا واما الثاني فلان البداهة والنظرية
متقابلان تقابلا اصطلاحيا وهو منحصر في اربعة اقسام الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة و
ليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ من المستحيل ارتفاع المتقابلين بالايجاب والسلب عن شئ والموجودات
الاعيانية خالية عنهما ولا تقابل التضايف لامكان تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان وهذا على تقدير
كون البداهة وجودية كالنظرية او متقابلان بالعدم والملكة ان كان احدهما وهي النظرية وجوديا والآخر اعني
البداهة عدميا ولا يمكن اتصاف العلم القديم بالنظرية لاقتضائها الحدوث وسبق العلم واذا لم يتصف بالنظرية فلا يمكن
اتصافه بالبداهة اما على الاول فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف بالضد الآخر واما
على الثاني فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذ لم يصلح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف
بالعدم فالبداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث وههنا كلام طويل قد استوفيناه في حواشينا على حواشي

شرح الرسالة القطبية **قوله** يطلق على معان الخ اعلم انا اذا علمنا شيئا تحقق امور الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
وحصول تلك الصورة في العقل وقبول النفس لتلك الصورة والاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم فبعد الاتفاق
على ان العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ما يكون تصورا وتصديقا وبديهيا ونظريا وكاسبا ومكتسبا من الحد والبرهان
ومتصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
او حصولها او قبول النفس لها او الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم والى كل ذهب ذاهب فالعلم الذي هو منشاء الانكشاف
يطلق على معان بناء على اختلاف المذاهب وليس اطلاق العلم على المعاني المذكورة مبنيا على اختلاف عباراتهم كما ظن
وبهذا ظهر ان النزاع ليس لفظي بل معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد فكما انهم عرفوا المكان اولا
بامارات مسلمة فيما بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال الجسم منه واليه وغير ذلك ثم اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي او البعد المجرد او غير ذلك كما هو مشروح في موضعه
كذلك عرفوا العلم اولا بامارات مسلمة فيما بينهم ثم اختلفوا في حقيقته **قوله** احدها حصول صورة الشئ في العقل اطلاق العلم الذي
هو منشاء الانكشاف على هذا المعنى لا يخلوا عن الخلل اما اولا فلان العلم حقيقة واقعية محصلة والحصول معنى اعتباري انتزاعي
لكونه نسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لا حظ لها من الوجود قبل الانتزاع الا بمنا شيها فيكون منشاء الانكشاف
حقيقة منشاء انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر واما ثانيا
فلما قيل ان الحصول معنى مصدري والمعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة
اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور
والتصديق الذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل كما سيظهر انشاء الله تعالى واما ثالثا فلانه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا
عن المقولات لان الحصول كالوجود من الامور العامة وهي لكونها بسائط ذهنية خارجة عن المقولات وان كانت
اعراضا كما سيجي تحقيقه انشاء الله تعالى وبهذا ظهر سخافة ما اشتهر ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ
في العقل من مقولة الاضافة واما رابعا فلان الحصول صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما ان تكون الصورة عالمة لان
العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة التفتازاني بان المعرف المجموع اعني حصول الصورة في العقل لا مجرد
الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كذلك يتصف بحصول الصورة في عقله الا انه لتركبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف
العلم وهذا الكلام لا يدري محصله لانه ان اراد بكون المعرف المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب
التقييدي اعني حصول صورة الشئ في العقل فلا يخفي سخافته لان هذا المركب التقييدي لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا ممتنع

بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم فلا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف او صفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان نسبة بين الصورة والعقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمنتسبين ففيه انه كما انه صفة للعالم كذلك صفة للصورة ايضاً اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم ح قيام عرض واحد بمحلين وتجويز قيام عرض واحد بمحلين وان كان مفهوماً من كلام العلامة التفتازاني في بعض كتبه لكنه باطل قطعاً كما سيظهر ان شاء الله تعالى وان اراد ان حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق فيرد عليه ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل صفة اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي ههنا ليست علماً ولا منشأ للانكشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد ان المراد بحصول الصورة منشأ انتزاعه اعني الصورة الحاصلة فهو تسليم للايراد لا جواب عنه كما لا يخفى على اولي النهى **قوله** وثانيهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل المتحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية المغائرة لها بحسب التشخص فالحاصل في الذهن والمتحقق في الخارج متحدان ماهية ومتغائران تشخصاً لان الواحد بالعدد لا يتعدد وجوده والا لم يبق واحداً بالعدد ولان الهوية العينية بما هي كذلك متلبسة بالعوارض الخارجية فلو كانت هي بعينها موجودة في الذهن لكان بما هي موجودة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار موجودة بوجود اصلي تترتب هي عليه وان قيل بانسلاخ الوجود الخارجي عنها حين حصولها في الذهن فيكون التشخص الخارجي ايضا منسلخاً عنها ضرورة ان الوجود والتشخص متساوقان ولما قالوا ان الحاصل في الذهن والموجود في الخارج متحدان ماهية توهم منهم ان الشبح مباين لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفاً للمباين الآخر وانت تعلم انه لم يدل على امتناع انكشاف المباين بالمباين مطلقاً دليل بعد بل اذا كان بين المباينين علاقة كالمحاكاة مثلاً فلا مضايقة في الانكشاف وهذا المعنى متحقق بين الشبح وذي الشبح على انهم قد ذهبوا الى ان الوجه يكون كاشفاً لذي الوجه مع كونه مبائناً له فلم لا يجوز ان يكون شبح الشيء الحاصل في الذهن كاشفاً له مع كونه مبائناً معه وربما تشبثوا بدليل الوجود الذهني فانه على تقدير تمامه يقتضي ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه اذ حاصله انا نحكم على المعدومات الخارجية باحكام ايجابية صادقة والربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع واذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن وهذا يقتضي ان يحصل نفس الشيء في الذهن لان الشبح مغائر له بالحقيقة فكيف يتعدى الحكم منه اليه اذ وجود المغائر لا يكفي في صدق الاحكام وفيه ان الوجه يكفي للحكم على ذي الوجه مع كونه مغائراً له باعترافهم فيجوز ان يكون الحكم على الشبح كافياً للتعدي الى ذي الشبح مع كونه مغائراً له والحق ان للشبح علاقة مع ذي الشبح وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للحكم والانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء في الذهن بل على القول بحصول نفس الشيء في الذهن يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى ثم ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائق متخالفة

مندرجة تحت مقولات متباينة وبتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة
ايضا صرحوا ان العلم جنس تحته نوعان على ان الصورة لو كانت علما لكان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول
لانها ان تكون علما ومعلوما باعتبارين كما يقولون الصورة من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم و
من حيث هي هي معلوم فيكون تحقق العلم تابعا للاعتبار المعتبر ويمجه الطبع السليم او باعتبار واحد فيلزم اجتماع المتضائفين
ولا الى الثاني اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ولا شيء غير الصورة كذلك وبهذا ظهر ان ما اشتهر
في افواه القوم ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم قول ظاهري
وذلك لان الموجود في الذهن بلا اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ صورة واحدة بشهادة الضرورة وليس هناك موجودان
المهية والتشخص ثم العقل بضرب من التحليل يحللها الى المهية والتشخص فانما يتحقق التغاير اللحاظي بينهما بعد تحقق ذلك الشيء فلا يصح
ان يكون هو العلم والمعلوم لان المتضائفين يجب ان يكون مصداق احدهما مغايرا لمصداق الآخر وما قيل ان الصورة المعروضة
للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم فسخافته غنية عن البيان لان المجموع المركب من المعروض والعوارض
حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة من المقولات والعلم ليس كذلك واستدل على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
بوجهين الاول ان المطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه من شان العلم ولا يصلح للاتصاف بهما الا الصورة الحاصلة
وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم وعدمه
فنسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق هي الصورة الحاصلة
بل يجوز ان يكون حالة اخرى مغايرة للصورة كما هو التحقيق الثاني ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية
الى الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تقتضي على حصول المعلوم في الذهن عند
تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لما قالوا العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان العلم على هذا التقدير
لما كان متحدا مع المعلوم فلا يكون كيفا مطلقا بل يلزم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين اعني الجوهر والكيف مثلا و
اجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان عدهم العلم كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف وحين قسموا الكيف الى انواعه عدوا العلم من انواع الكيف النفساني
فلا يصلح ما قال توجيها لكلامهم واجاب البعض بان الكيف يطلق على معنيين الاول المقولة ومعناها ماهية اذا وجدت

في الخارج كانت في موضوع ولا يكون فيها اقتضاء القسمة والنسبة والثاني ما هو اعم من المقولة ومعناه عرض موجود
في الموضوع بحيث لا يقتضي القسمة والنسبة والعلم كيف بهذا المعنى وهو عرض عام يعرض لجميع المقولات في الذهن
واورد عليه بان اطلاق الكيف على معنيين لم يعهد في كلامهم ولو سلم فيشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة
والمقدار المشخص فان الاولى مقتضية للنسبة والثانية للقسمة فلا يصدق عليهما الكيف اصلا لا بمعنى المقولة ولا بهذا المعنى
المخترع على انهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واجاب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني بانه اذا حصل الشيء
في الذهن ينقلب الى العرضية ويصير من مقولة الكيف بناء على تقدم مرتبة الوجود على مرتبة المهية ورده المحقق الدواني
في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بكلام مبسوط محصله ان انقلاب المهية غير معقول انما المعقول من الانقلاب ان تنقلب
المادة من صورة الى صورة اخرى او المعروض من صفة الى اخرى وتقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى
فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك
الحقيقة فلا بد من بقاءها معها واورد عليه بعض المدققين بان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او ببقاءها على الاول
يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وهذا ليس بشيء لان اصحاب الشبح والمثال لا
يرون انقلاب الحقيقة بل يقولون ان الشيء لا يحصل في الذهن بنفسه انما يحصل شبحه المغاير له بالمهية وهذا المجيب يتوهم
ان الشيء بعد حصوله في الذهن ينقلب الى حقيقة الاخرى فقوله هذا لا يرجع الى القول بحصول الشبح والمثال نعم قوله هذا
يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واجاب العلامة القوشجي في شرح التجريد بان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بالنفس مشخصة و
متشخصا بتشخصات ذهنية وموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان وهو كلي وجوهر ومعلوم و
اورد عليه كل من نظر في كلامه بان هذا جمع بين المذهبين لان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين
المعلوم ونفسه ولا يخفى سخافته لان هذا القائم بالذهن صفة نفسانية كالشجاعة والسخاوة وغيرهما كما صرح به مغاير للمعلوم
وليس شبحا له فان شبح الشيء عبارة عن مثاله المحاكي اياه وبالجملة شبح الشيء عبارة عما يؤخذ عنه وهذا القائم غير ماخوذ عن
ذي الصورة فهذا الاشكال ساقط عن اصله الا انه يرد عليه انه ذهب الى الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
حيث قال ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول شيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به انما الموجب لاتصاف شيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وانما ذهب اليه حذرا عن لزوم كون الذهن حارا وباردا
عند حصول الحرارة والبرودة وكذا كونه مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك من الصفات المتضادة

المنتفية عنه بالضرورة فيلزم كون الصور العرضية قائمة بانفسها فی الاذہان اذ الوجدان السليم لا يفرق بين حصول الاعراض فی الذہن وبين حصول الجواہر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه علی نحو وجودہا فی الموضوعات وحصول الجواہر فيه علی نحو آخر علی انہ انكر قيام الحرارۃ والبرودۃ وغيرہما من الاعراض بالذہن فيلزم قيام ہذہ الاعراض بانفسہا فی الاذہان ولزوم جوہرية الصور العرضية ليس باہون من لزوم عرضية الصور الجوہرية بل اشنع منه فہذا من قبيل الہرب عن المطر والوقوف تحت الميزاب وما قيل انہم استدلوا علی بساطة النفس بانہا تعقل البسيط الذی لا جزء له كالوحدۃ والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة والا لزم انقسام ما ہو حاصل فيہا ضرورۃ استلزام انقسام المحل انقسام الحال فلو لم يكن الحصول فی الذہن عبارۃ عن الحلول فيه لما لزم من الانقسام انقسام ما ہو حاصل فيه ففيه ان ہذا الاستدلال غير تام عند العلامة القوشجی كما صرح به فی مبحث النفس من شرح التجريد فما ذكر علی تقدير تمامه ليس بحجة عليه وقال بعض المدققين العلم حالة ادراكية تحقق عند حصول الشیٔ فی الذہن وذلك لانه اذا حصل شیٔ فی الذہن يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورۃ علمية وہذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه فی الخارج ضرورۃ ان الذات والذاتی لا يختلفان باختلاف الوجود فہذا الحمل من قبيل حمل الكاتب علی الانسان فالعرضی من مقولة الكيف سواء كان معروضه من ہذہ المقولة او من مقولة اخری ہذا كلامه ولا يخفی فيه فان الحالة الادراكية اما قائمة بالصورۃ فيلزم كونہا عالمة لان العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فاما تكون عرضية للصورۃ لا يقال الصورۃ والحالة حالتان فی محل واحد وحلول الشيئين فی ثالث يستلزم الحمل بينہما كالضاحك والمتعجب الحالين فی الانسان لانا نقول لو صح ما ذكر لزم حمل الحالة علی سائر صفات النفس ايضا ويصح حمل التعجب علی الضحك والمتعجب غير محمول علی مفہوم الضاحك بل علی افرادہ والحال مع المتعجب فی ثالث ہو مفہوم لنفسہما علی ان حلول الصورۃ والحالة فی محل واحد ليس كليا فكيف يجعل حلولہما فی ثالث مناط الحمل بينہما وتحقيق المقام ان العلم صفة نفسانية منضمة الی العالم كالشجاعة والسخاوۃ وغيرہما اذ لو كان صفة انتزاعية فلا تكون منشأ للانكشاف الا بمعنی ان منشأ انتزاعہا منشأ للانكشاف والمنشأ لا يخلو اما ان يكون ہی الصورۃ الحاصلة فيلزم ان يكون العلم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلة وقد وضح بطلانه واما ان يكون صفة انضمامية اخری فيكون العلم عبارۃ عن تلك الصفة الانضمامية ثم ان تلك الصفة مغايرۃ للصورۃ تغايرا ذاتيا وليست عبارۃ عن الشبح الحاصل فی الذہن لكونہا حقيقة واحدۃ بخلاف الشبح فانه ليس حقيقة واحدۃ بل شبح كل شیٔ عبارۃ عن مثاله الحاصل فی الذہن المغاير له بحسب الحقيقة ثم ما قال بعض الاعلام المراد بالشبح الحالة الادراكية لا يدری محصله اذ العلم صفة ذات اضافة فتحققه يستدعی تحقق المضاف اليه اعنی المعلوم وليس ہو الموجود فی الخارج والا لانتفی العلم بانتفائه مع انه قد يعدم المعلوم

مع بقاء العلم فالمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لست اقول الصورة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية كما هو المشهور اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ العقل فعلى تقدير كون الصورة المأخوذة
بهذا الاعتبار متعلق العلم يلزم انتفاء العلم اذا لم تلاحظ الصورة بخصوص تلك الملاحظة وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له فهم سليم
فتأمل في هذا المقام فانه من مداحض اقدام الاعلام قوله وثانيها الحاضر عند المدرك هذا التعريف لمطلق الادراك شامل للحضوري
والحصولي فيجمع انحائه من العلم بالوجه وبالكنه وبكنهه وتفصيله ان الحاضر عند المدرك ان كان نفس الشئ بلا توسط الصورة فهو العلم
الحضوري وهو عين المعلوم ذاتا واعتبارا لانه انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم والحاضر انما هي نفس الذات لا الذات المأخوذة
مع الحيثية اية حيثية كانت لانها انما تحضر عند المدرك اذا لوحظت مع تلك الحيثية فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا
واما القول بان ذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري كما صدر عن بعض المدققين فغير ظاهر وبالجملة المعلوم في العلم الحضوري
نفس الذات وهي العلم بلا تغاير اصلا فالعاقل والمعقول والعقل في علم الشئ بنفسه واحد محض بحسب المصداق وان كانت مفاهيمها
متغايرة ويظهر من كلام المحقق الدواني في حاشية القديمة ان بين مصداق العاقل والمعقول في علم الشئ بنفسه تغايرا بالاعتبار كما
في المعالج والمعالج وقد شنع عليه الناظرون تشنيعا بليغا وقد فرغنا عن استقصاء هذا المبحث في حواشينا على حواشي شرح الرسالة
القطبية وان كان الحاضر عنده صورة الشئ فهو العلم الحصولي وح لا يخلو اما ان يكون الحاضر عنده صورة نفس الشئ
فهو العلم بكنه الشئ او يكون الحاضر ذاتيات ذلك الشئ بحيث تكون مرآة للملاحظة فهو علم الشئ بالكنه او يكون الحاضر وجها من
وجوهه وعرضيا من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشئ وبالعرض الى وجهه الذي هو مرآة للملاحظة فهو
علم الشئ بالوجه والتحقيق انه لا فرق بين العلم بالكنه وبالكنه الشئ في نحو الادراك حتى يعد قسما علحدة والقول بان الحاصل
في العلم بالكنه ذاتيات الشئ بحيث تكون مرآة للملاحظة من دون ان يحصل نفس الشئ بنفسه اذ يلزم على هذا ان لا
يفيد الكسب علما بل الالتفات والملاحظة فقط فالصواب ان يقال العلم على نحوين الاول العلم بالكنه سواء حصل بعد حصول
العلم بذاتيات الشئ او حصل بدونه والثاني العلم بالوجه وبعض المدققين قد ربع القسمة وقال الصورة العلمية من الشئ
قد تكون مرآة للملاحظة وهي تنقسم الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات و
متغائرين بالاعتبار فالتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة وهي تنقسم الى العلم
بالكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان تعلق العلم بالشئ من حيث هو فالعلم بكنه الشئ وان تعلق بوجه من وجوهه فالعلم بوجه الشئ
وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان المقصود من الوجه في العلم بوجه الشئ اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه او هو الوجه
وح المعلوم اما الوجه فقط فهو علم كنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشئ او الوجه وذو الوجه كلاهما فهو صريح البطلان لان ذا الوجه

ليس بحاصل في هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه وكون الشئ معلوماً من دون ان يحصل ويلتفت اليه باطل قطعاً على ان
اعتبار العلم المتعلق بوجه الشئ من غير التفات الى ذي الوجه من اقسام العلم بالشئ وعدم اعتبار العلم المتعلق بالحد من غير التفات
الى المحدود قسماً منه مع انه احرى بالاعتبار تحكم بحت كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ورابعها قبول النفس للصورة اعلم ان المشهور
ان العلم بهذا المعنى من مقولة الانفعال ويرد عليه ما افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره ان مقولة الانفعال عبارة عن التأثر
التجددي اي قبول الاثر يسيراً يسيراً ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون دالاً
على التجدد وتلك المقولة هي بعينها الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وقبول النفس للصورة ليس من هذا الباب ولعل
منشاء الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدريج ثم العلم على هذا التفسير يكون
معنى اعتبارياً وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية **قوله** وخامسها الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم هذا المذهب
يعزى الى جمهور المتكلمين واورد عليه بوجوه منها ان الكلام في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة والاضافة امر انتزاعي
لا يصلح لكونها منشاء الانكشاف الا بمعنى ان منشاء انتزاعها منشاء للانكشاف اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمناشيها فمبدء
الانكشاف حقيقة منشاء انتزاعها ومنها ان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في
احد الجانبين ممتنع اذ الاضافة ليست من الامور المتأصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ما لم نعلمها من حدوث امر فينا
غير الاضافة ولا يكفي ايضاً في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا اضافة
العالمية بالاشياء واحداً عند وحدة المعلوم متعدداً عند تعدد المعلومات متميزاً حسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير
علمنا بعمرو ولا يغني احد العلمين عن الآخر فلكل معلوم صورة تطابقه وفيه نظر لا يخفى على المتأمل ومنها ان الاضافة لا تعقل
الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوماً في الاعيان فيلزم ان لا يتعلق به العلم ومنها ان العلم ح يكون عبارة عن معدوم
محض ولا شئ بحت ومنها ان العلم لو كان اضافة لتوقف على تحقق المنتسبين مع انا ندرك ما ليس بموجود في الخارج ولا بد له
من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واورد عليه بانا لا نسلم ان ذلك الشئ يجب ان يكون موجوداً في الذهن لم
لا يجوز ان يكون صورة قائمة ببعض الاجرام العلوية او العقول العالية اذا التفت النفس اليها وارتفع الحجاب بينها
وبين النفس تعقلها وهذا مع كونه غير نافع للمتكلمين ليس بشئ فان القول بانا عالمون بالصور القائمة بالاجرام العلوية
او العقول العالية سفسطة واما القول بان هذا النحو من التحقق ليس كافياً لانا نعلم بداهة ان علمنا بالاشياء المدركة لنا
لا يتغير وان فرض انتفاء الاجرام العلوية او العقول العالية ليس بشئ لانها مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الصور
الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفاءها يلزم انتفاء علمنا قطعاً واعلم ان المحققين من المتكلمين ذهبوا الى ان العلم صفة

ذات اضافة ومناط انكشاف المعلوم تعلق هذه الصفة به وهذا بالحقيقة قول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وقد
عرفت انه الحق لكن يلزم عليهم تعلق العلم بالمعدوم المحض اذا كان المعلوم معدوماً في الاعيان لانكارهم الوجود الذهني و
التزام هذا مشكل جدا **قوله** وهو لے العلم الذي هو المقسم سواء كان حصوليا او حادثا منه **قوله** ينقسم انقساما اوليا حقيقيا
قوله الى قسمين متبائنين بحسب الصدق لا بحسب التحقق ضرورة اجتماع التخييل والاذعان في القضية المذعنة **قوله** احدهما
يقال له التصور هو علم غير الاذعان تعلق بكل شئ اذ لا حجر فيه فيتعلق بكنه التصديق ايضا اذ هو حقيقة امكانية لا حجر في اكتناهها
ولا يلزم ان يكون متحداً معه نعم تشكل الامر على من قال باتحاد العلم والمعلوم كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم التصور لا يخلو
اما ان تعلق بالمفرد او بالنسبة والاول ان كان بالحس الظاهر فاحساس فهو اما بصر او شم او ذوق او لمس او سمع والا فاما
ان تعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخيل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات فتعقل والثاني ان كان من غير تجويز احد
الجانبين فتخييل وان كان ترددا فيها فشك وان كان ادراكا مرجوحا فوهم وان كان تكذيبا لها فانكار ويظهر من
كلام السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان التكذيب بالنسبة الايجابية هو التصديق بالنسبة السلبية واورد
عليه بان تكذيب النسبة الايجابية عبارة ان تحصيل في الذهن انها غير مطابقة وتصديق النسبة السلبية هو ان تحصيل
في الذهن ان تلك النسبة واقعة او مطابقة الا ان يقال غرضه ان بين تصديق احد النسبتين وتكذيب الآخر تلازما ويعلم
ان التصور نوع اضافي تحته هذه الانواع فلا يرد ما قال الفاضل النحو النساري في حواشي الحاشية القديمة ان الشك والوهم
والتخييل انواع متخالفة فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعاً آخر ولا حاجة الى ما اعتذر عنه بان اختلافها ليس
في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعاً واحداً لاشتراكها في طريق الكسب والتصديق نوعاً آخر لعدم اشتراكه معها ولا الى
ما قال بعض المدققين ان المراد بكون التصديق نوعاً مخالفاً للتصديق عدم اتحاده مع التصديق نوعاً **قوله** وثانيهما يعبر عنه
بالتصديق التصديق لا يخلو اما ان يكون مطابقا للواقع اولا والاول لا يخلو اما ان يقبل الزوال فهو التقليد والا فهو اليقين
والثاني الجهل المركب وغير الجازم الظن وهو عبارة عن العلم الراجح والمرجوح لانه تعلق بقضية واحدة والنسبة الواحدة
يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة واعلم ان المصنف العلامة قدس سره جعل التصديق قسماً من العلم والادراك لا كما زعم البعض
ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديق
بها لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك والجواب ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من
الادراك الاول التخييل والثاني الشك والاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك والاذعان
وببقائه يبقى الالتفات فان قلت يلزم على هذا ان يكون للنسبة الجزئية صورتان متخالفتان بالنوع في الذهن وهو

محال اذ الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات قلت قد عرفت فيما سبق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن المتحدة مع ذي الصورة الثاني انا كثيراً ما نذعن القضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة
لنا حين الشك ادراك آخر حين الاذعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وفيه انه يزيد الادراك التام بالنسبة
ويزول الادراك المتردد نعم لا يزيد صورة اخرى فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور وقسمة العلم الى التصور
والتصديق قسمة حقيقية لا مجازية كما اشرنا اليه بل التصديق اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف
يذهب وهم عاقل الى انه ليس بعلم وادراك على انه قد صرح المحققون ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي
واهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو المعنى بالتصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيداً
قائماً وظاهر انهم لا يريدون بالعلم المتعدي الى المفعولين الا التصديق والاذعان ثم ان العلم عند العقلاء اجل الكمالات
الباقية ببقاء النفس الناطقة ولا شك ان التصديقات اليقينية اشرف من التصورات فاذا انحصر العلم في التصور
يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا باطل قطعاً قد صرح الشيخ في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الشفاء
بكون التصديق علماً وكونه متفاوتاً بالشدة والضعف بحدوث الانكشاف التام او امكان احتمال النقيض وفعليته كما يظهر بالمراجعة اليه و
ما قال في الاشارات ان الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه
مساوية لقائمتين فمعناه ان من المعلومات ما يعلم تصوراً ساذجاً ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة وان لم يتعرض الشيخ لتقسيم
العلم في الاشارات فلعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق وتحصيرهما وغرضه فيها ان للعلوم لا يتعلق به التصديق الا مع التصور
والتصور قد يتعلق به بدونه ايضاً ثم انه قال في النجاة كل معرفة وادراك فاما تصور واما تصديق وهذا نص على كون
التصديق علماً قوله ايقاعاً وانتزاعاً اعلم ان لفظ الايجاب والسلب والايقاع والانتزاع والاسناد كل واحد منها قد
يطلق على النسبة التامة حملية كانت او شرطية اتصالية او انفصالية وقد يطلق على ادراك تلك النسبة على وجه الاذعان
ولما كان هذه الالفاظ موهمة بحسب اللغة ان للنفس بعد تصور النسبة فعلاً صادراً عنها زعم اكثر المتأخرين ان الحكم
فعل من افعال النفس والحق ما قال شارح المطالع ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه
ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف
كيف لا وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست موجدة للنتائج بل هي معدات النفس لقبول صورها العقلية عن واهب
الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك قوله وقد يفسر الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها ظاهر هذا التفسير لا يصح
على رأي المتأخرين ضرورة ان وقوع النسبة يغاير النسبة نفسها وهم قد قالوا بالنسبة التقييدية التي هي مورد الوقوع

واللاوقوع ويسموها النسبة بين بين ويسمى تقرير مذاهبهم مع ما فيه انشاء الله تعالے ويمكن ان يراد بوقوع النسبة نفس الوقوع
الذي هي النسبة التامة الخبرية ثم ان النسبة التامة الخبرية من حيث انها متحققة بين الطرفين مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن تسمى بالوقوع واللاوقوع ومن حيث انها حاصلة في الذهن تسمى بالايقاع والانتزاع فالتغاير بينهما اعتباري
كما نص عليه العلامة التفتازاني في بعض كتبه قوله واما التصديق فهو على قول الحكماء عبارة عن الحكم المقارن للتصورات
هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول لانه لاريب ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية فهو ليس الا شيئا
واحدا لا المجموع اشياء والمجموع المركب من التصورات الثلثة او الاربعة لاشك في كونه امرا اعتباريا اذ هذه التصورات
ليست بعضها محتاجا الى البعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحد مع بعض حتى يكون التصديق
مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه لكونه من الاعتباريات ففيه نظر
لان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة عما لا يكون بين اجزائه احتياج
وان كان كل جزء منها موجودا في الخارج اذ لا تكون وحدته حقيقية بل بمجرد اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة
من الاحاد وعلى ما ذكره هذا البعض يلزم ان يكون الحجر الموضوع بجنب الانسان مركبا حقيقيا لكون جزء منه موجودا
في الخارج فتامل ولا تزل قال السيد المحقق قدس سره تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل واحد منهما عن
الآخر بطريق خاص يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى اقسامها و
ما عدا هذا الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة
الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا
من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن اعني بيان الطرق الموصلة
الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه
مشروط في وجوده الى ضم امور متعددة من افراد القسم الآخر كما قال فالتصورات الثلث الخ واعلم ان التصديق
على هذا التقدير نوع من العلم مباين التصور بالذات لا بحسب المتعلق فقط كما زعم المتاخرون اما اولا فلان لوازم
التصور والتصديق مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم
لوازم الصنف او الوجود لا يخلو عن التحكم وما قيل ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم
اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه انه يكفي لصدور الكثير كثرة الجهات والحيثيات فغاية ما لزم
من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ المقصود اثبات التغاير النوعي واما ثانيا

فلان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف وهما مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى والمتأخرون لما قالوا بتغايرهما بحسب المتعلق واتحادهما بحسب الماهية والحقيقة اورد عليهم ان اختلاف المتعلق يوجب اختلاف اللوازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وبان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم وفيه ان اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم ايضا والحق ان هذه المفاسد انما تلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم ثم ان ههنا اشكالا مشهورا تقريره ان التصور قد يتعلق بالتصديق وقد تقرر عندهم ان العلم عين المعلوم انما التغاير بينهما بالاعتبار فيلزم اتحاد التصور والتصديق بالذات والمفروض انهما نوعان متباينان وقد يعبر بانه اذا تعلق التصور والتصديق معا بشئ واحد يلزم اتحادهما نوعا والا يلزم كون الشئ الواحد نوعين مختلفين واجيب عنه بوجوه منها ان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بكل وجه فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا وهذا ليس بشئ لما اشرنا اليه سابقا من ان منع امكان تصور حقيقة امكانية مكابرة محضة وما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ولا يجب في صدق الشرطية صدق المقدم ففيه ان تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافيهما الا ترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فقال في ههنا ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وفيه انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في النحو الآخر تحكم قال بعض المحصلين لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشئ اتحاد الانواع معه لاشتمالها على فصول زائدة والجنس وان وجب حمله على الفصل لكنه يكون عرضا عاما له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الا بان يتعلق به تعلقا قويا ولا يمكن تعلقه بالمعلوم الا بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه اما ان يمكن تعلقه التصديق او المصدق به او لا يمكن والثاني باطل بالبداهة الغير المكذوبة والا يبطل قولهم التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما او لا يكون والثاني باطل بالبداهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما عرفت آنفا وقوله والجنس وان وجب حمله الخ في غاية السقوط لانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع الشئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له

دراية سليمة قوله والامام الرازي يقول الخ ظاهره مبني على تربيع اجزاء القضية وما قال محيد هنا والامام الرازي يزعم الخ مبني
على تثليث اجزائها ويمكن ان يقال المراد بتصورات الاطراف تصور الطرفين اعني تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به كما يدل
عليه قوله فاذا قلت الخ وبالجملة التصديق عند الامام مجموع تصورات اجزاء القضية كما يفهم من كلامه في الملخص فعلى تقدير
تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم واعلم انه يظهر
من قوله وتصورات الاطراف ان المعتبر في التصديق جزءا عند الامام هو التصور الساذج المقابل للتصديق اذ تصورات الاطراف
تصورات ساذجة مقابلة له كما زعم العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق تبعا لشارح التلويحات ان المعتبر في التصديق شطرا
او شرطا هو التصور المطلق المرادف للعلم لئلا يلزم تقوم الشيء بنقيضه او اشتراطه به اذ ليس شيء من تصورات الاطراف ادراكا
مطلقا بل كل منها ادراك مخصوص في نفسه والا لصدق على باقي التصورات ايضا وايضا التصور على تقدير كونه
جزءا للتصديق جزء خارجي له فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو كذلك جزءا منه ويكون تخصيصه بانضمام الحكم كتخصيص
الحيوان بالناطق فالتصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثلثة او الاربعة اجزاء خارجية
له وهي متباينة ومباينة للكل كاجزاء السرير فان كل واحد مع قطع الخشب ليس بسرير ولا يلزم منه تقوم الشيء بنقيضه
واما عدم الحكم فهو صفة عارضة للتصور الساذج خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قدس سره والمعتبر في التصديق ذاته فهو
ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق اذ كم من مصدق لا يعرف مفهوم التصور فمفهومه ليس بمعتبر في
مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه معتبر فيما صدق عليه التصديق بالجزئية او الشرطية ولو لم يجز ان يكون ما يصدق عليه
احد المتقابلين جزءا للمقابل الآخر لامتنع ان يكون للشيء جزء لغيره قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان التصور والتصديق من الامور الذهنية وكل ما اعتبر فيهما من المحصلات الفصلية لهما قد يجوز تحصلهما من الامور العدمية
فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيد عدم الحكم والحكم بمنزلة فصلهما والنوع البسيط اذا كان مقوما
للشيء مباينا او شرطا له كان تمامه كذلك ولا يجوز اخذ جنسه بدون فصله في تقويمه او شرطه وليس فصل الشيء كالصفة
العارضة له الخارجة عن ذاته وانت تعلم ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان قوله التصور والتصديق الى آخره
صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي تحصلها بمحض الاعتبار والا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيهما من
المحصلات الفصلية لهما ولا لتحصلهما من الامور العدمية اذ الحقائق المتأصلة الواقعية لا يمكن ان تحصل وتتقوم
من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج فظاهر واما على تقدير كونه غير موجود فيه فلان الامر العدمي
انما تثبت للشيء بالقياس الى ملكته وكل ما يثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا وايضا الامر العدمي لا يمكن ان

يكون منتزعاً عن نفس الذات اذ لا شك ان للملاحظة الملكة مدخلاً في انتزاعه واما ثانياً فلان كون عدم الحكم فصلاً للتصور
الساذج يستلزم كونه امراً عدمياً او مصداق الفصل نفس ماهية النوع بل عدم الحكم تعبير عن الفصل وكثيراً ما يعبرون عن
الفصول الحقيقية بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس ذاتياً للتصور الساذج واذا لم يكن ذاتياً فلا اشكال اذ عارض
الجزء او الشرط لا يكون جزءاً او شرطاً واما ثالثاً فلان النوع البسيط لا يمكن ان يكون جزء أ ذهنياً لشيء اصلاً بل انما يكون
جزءاً خارجياً له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزء الخارجي وكذا فصله لا يجب
ان يكون معتبراً في الكل فلا يلزم ما الزم ولعل بكلامه وجها لست احصله قوله ويقال لهذا المعنى الرابطي الحكم تارة اعلم
ان النسبة التامة الخبرية رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي ايضاً ففي صورة الشك والوهم والتخييل
يتصور تلك النسبة من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول وفي صورة التصديق والاذعان يعلم من حيث انها حكاية عن
امر واقعي فتلك النسبة من حيث انها رابطة تسمى نسبة حكمية ومن حيث انها حكاية عن امر واقعي تسمى حكماً فقد تحقق في القضية
نسبتان متغائرتان بالاعتبار وما زعم المتاخرون من تحقق النسبتين المتغائرتين بالذات فسيظهر بطلانه ان شاء الله تعالى
وقد يقال ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المعلومات التصورية وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار
تعلق الاذعان بها من المعلومات التصديقية وتسمى بالحكم ويورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق
التصور وذلك خلاف ما تقرر عندهم مع ان القضية من حيث هي هي مع قطع النظر عن ان يكون مصدقاً بها مشتملة
على الحكم اي النسبة التامة الخبرية التي هي مناط الحكاية عن امر واقعي قوله ليس الا ادراك المعنى الرابطي من حيث انه حكاية عن
امر واقعي وقد عبر عنه المتاخرون بادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمراد
بالادراك في قولهم ادراك وقوع النسبة الاذعان وكانهم اصطلحوا على انهم يعبرون عن الاذعان بادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها فلا يرد ما قال المحقق الدواني انه يلزم عليهم دخول التخييل لانه ايضاً ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وقد يقال قولهم
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة مشتمل على المحكوم عليه وبه ونسبة بينهما فههنا تصديق وحكم آخر وهو ان تدرك
النفس ان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق ثالث وهكذا فيلزم ان يتوقف حصول
حكم واحد على احكام غير متناهية واجاب عنه السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان المدرك بعد ادراك النسبة
بين الطرفين امر اجمالي اذا عبرنا عنه بالتفصيل يظهر فيه تصديق آخر وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعاً بليغاً حيث
قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يحمل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين
الحاشيتين محكوماً عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امراً مجملاً

يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه لان النسبة واقعة او ليست بواقعة وارجع البياض عرض وليس الى ان
البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة اذ كيف يحكم على
ما لا يخطر بالذات اذ يحمل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى ولا يخفى ان غرض السيد المحقق قدس سره ان النسبة التامة امر بسيط
يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فمراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير
بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكومة عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة
تنحل حقيقة الى هذه القضية اعني قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من
المعاني يصير امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه ثم ان كلام صاحب الافق المبين صريح في ان هذه القضية اعني قولنا
النسبة واقعة او ليست بواقعة لازم لقولنا البياض عرض مثلا فقد لزم كون المعنى الرابطي اذ هو آلة رابطة محكوما عليه
بالوقوع وسلبه ولا يمكنه الاعتذار بان المعنى الرابطي مستقل في هذه الملاحظة لاصراره في كتبه على ان المعنى الغير المستقل
لا يمكن ان يكون مستقلا باي اعتبار اخذ لامتناع انسلاخ الشيء عما هو ذاتي له نعم صيرورة المعنى الواحد مستقلا وغير مستقل
باختلاف الملاحظة ممكن عند السيد المحقق وغيره من المحققين فيمكنه مثل هذا الاعتذار وايضا على تقدير لزوم هذه القضية
يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم ثم ان قوله ليس لادراك المعنى الرابطي نص على
ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الحاكية لكونها معلومة بالذات فان قلت النسبة من المعاني الحرفية التي لا تلاحظ
بالاستقلال انما هي آلة لملاحظة حال الطرفين ومتعلق التصديق يجب ان يكون امرا مستقلا بالمفهومية فانما متعلق التصديق
بالامر المجمل الملحوظ باللحاظ الاستقلالي الذي هو مفاد الهيئة الحملية قلت ذلك الامر المجمل الذي هو مفاد الهيئة الحملية
اما مشتمل على النسبة الحاكية الغير المستقلة بما هي كذلك فهو ليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة او غير مشتمل على النسبة الحاكية
الغير المستقلة فهو منخرط في سلك المفردات والحقائق التصورية لا يمكن ان يتعلق به التصديق على انا كثيرا ما نذهل عن القضية
ولا يخطر ببالنا الامر المجمل اصلا واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه والحق ان التصديق لا يتعلق
الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كذلك واما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات كما اذا تحققت الحكاية
بعد التصديق لكن تعلق التصديق به ليس كليا لانه في الاكثر معلوم بالعرض بواسطة الحكاية وهي عنوان له ومرآة لملاحظته
فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق ليس الا كون الشيء
معلوما بالذات لا كونه مقصودا ذلك على انه لا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها
والا لم تكن كواذب ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال بعض المدققين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان التصديق

تيعلق ولا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس لشيء لان التصديق لا يصلح لان تيعلق
الا بما هو حكاية والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكاية عن شيء اصلا بل الحكاية ليست الا النسبة
التامة الجزئية بما هي كك فهي متعلق التصديق بالذات قوله والامام الرازي يزعم الخ هذا صريح في ان الحكم عند الامام ادراك
النسبة الحكمية مع انه قد نقل عنه انه فعل من افعال النفس وما قال بعض المدققين ان الحكم عنده من قبيل العلم والا لزم
تركب التصديق الذي هو العلم من العلم وغيره وما اشتهر عنه فلعله نشأ من اشتراك لفظ الاسناد ونحوه بين المعنى اللغوي و
الاصطلاحي فتوجيه للقول بما لا يرضى به قائله واعلم انه قد اعترض على مذهب الامام بوجوه منها ما قال بعض المدققين ان اجزاء
التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا
غير العلم او علما تصديقيا ولا شك ان التصورات كلها بديهية عند الامام ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء
بالبداهة يكون الكل ايضا بديهيا فيلزم ان يكون جميع التصديقات بديهية مع انه لا يقول بذلك ويرد عليه ما قال بعض
الاعلام انه يجوز ان يكون جميع اجزاء الشيء بديهية ويكون الكل نظريا حاصلا بجميع الاجزاء بالحركة وترتيبها وايضا يلزم على
هذا ان لا يكون شيء من التصورات مكتسبا بالحد لجريان الكلام في اجزاء الحد بانها اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من
بداهتها بداهة الكل ضرورة ان بداهة جميع اجزاء الشيء يستلزم بداهة الكل وعلى الثاني الكلام في اجزائه الكلام فاما
ان تسلسل او ينتهي الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب الا ان يقال ما ذكره المورد جدل
مع الامام حيث زعم ان بديهية جميع اجزاء الشيء يستلزم بديهية الكل حيث قال التعريف بالاجزاء تحصيل للحاصل او يقال
بديهية جميع الاجزاء الخارجية للشيء يستلزم بديهية المركب لان وجود المركب بعينه وجودات الاجزاء انما الفرق بينهما باعتبار
عروض الوحدة وعدم عروضها فحصول الاجزاء بعينه حصول المركب ولا ريب ان التصديق على تقدير تركبه من التصورات
مركب خارجي كما اومأنا اليه ومنها انه يستلزم ان يكون التصديق مكتسبا من القول الشارح والتصور من الحجة اما الاول
فلان الحكم اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور احد طرفيه كسبيا كان التصديق كسبيا فيكون اكتسابه من القول
الشارح واما الثاني فلان الحكم لا بد وان يكون عنده تصورا مع اكتسابه عن الحجة واجيب بانا لا نسلم ان تصور احد
الطرفين كسبي عنده لان التصورات كلها بديهية عنده ولو سلم فله ان يلتزم على مذهبه كون بعض التصورات كالحكم
مكتسبا عن الحجة ومنها ان التصديق هو المكتسب عن الحجة وليس المكتسب عنها مجموع التصورات والحكم فذلك المجموع ليس
بتصديق ومنها ما ذكرنا سابقا ومنها ان الادراكات الثلثة او الاربعة علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد
الذي جعل مقسما واجاب عنه بعض المدققين بان الوجود والوحدة متساوقان اذا من موجود الا وله وحدة ما فالتصديق

وان کان عنده علوما متعددة لکن لما کان له نحو من الوجود لکونه من الکیفیات النفسانیة یجب ان یکون له نحو من الوحدة
علی ان التصدیق عنده مرکب کما صرح به فی الملخص والترکیب بدون اعتبار الوحدة ممتنع وانت تعلم ان العلم حقیقة واحدة
محصلة بخلاف التصدیق علی تقدیر کونه مرکبا من التصورات الثلثة او الاربعة اذ وحدته علی هذا التقدیر اعتباریة محضة
فکیف یندرج تحت العلم الذی وحدته حقیقیة وکون التصدیق من الکیفیات النفسانیة وان کان صحیحا فی الواقع لکنه
لا یصح علی ما ذهب الیه الامام اما اولا فلان الحکم عنده فعل والتصدیق عنده مرکب من الفعل وغیره والمرکب من الفعل
وغیره لا یکون کیفا واما ثانیا فلانه لو سلم ان الحکم عنده لیس بفعل فلا ریب ان التصدیق عنده مرکب من عدة امور والمرکب
من امور متعددة لا یمکن ان یکون کیفا وکون الترکیب ممتنعا بدون اعتبار الوحدة مسلم لکنه لا یستلزم کون المرکب واحدا
حقیقیا حتی یندرج تحت العلم هذا ما یظهر الان ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا **قوله** فصل التصور وقسمان الخ اعلم انهم
قالوا لیس کل واحد من التصور والتصدیق بدیهیا ولا نظریا لانه لو کان الکل من منهما بدیهیا لما احتجنا فی تحصیل شیء
من العلوم الی نظر وفکر ولو کان الکل نظریا لزم الدور او التسلسل وهما محالان اما الاول فللزوم توقف الشیء علی
نفسه بمرتبتین او بمراتب واما الثانی فللزوم استحضار امور غیر متناهیة عند قصد تحصیل المطلوب فبعض من کل منهما بدیهی
والبعض الاخر نظری وههنا کلام من وجهین الاول ان هذا الدلیل موقوف علی حدوث النفس اذ علی تقدیر قدمها
یمکن ان تحصیل علوم غیر متناهیة فی الزمان الغیر المتناهی وتحصیل المطلوب من مبادیه القریبة فان قلت لا بد حین قصد
تحصیل المطلوب من الالتفات الی مبادیه فیلزم الاستحالة قطعا قلت حصول المبادی تفصیلا غیر لازم کیف والکواسب
من المعدات لا یجب اجتماعها مع المعلول قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح الشمسیة الاستدلال علی تقدیر قدم النفس
ایضا تام اذ علی تقدیر نظریة الکل لا یمکن اکتساب شیء من الاشیاء بالکنه واذا لم یحصل شیء من الاشیاء بالکنه لم یحصل شیء
من الاشیاء بالوجه اما الملازمة الثانیة فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشیء فهو کنه لشیء آخر فاذا لم یحصل کنه لم یحصل وجه
ما واما الملازمة الاولی فلان حصول کل شیء بکنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشیء ما لم یعلم اولا بالوجه لا یمکن اکتسابه وحصوله
بالوجه علی تقدیر نظریة الکل موقوف علی صرف الزمان من الازل الی حد معین منه فی اکتسابه واما تصور الشروع
فی کسب کنهه من ذلک الحد من الزمان وذلک الحد زمان متناه فلا یمکن اکتسابه فیه وتفصیله انا فرضنا ان کنه شیء مثلا
حصل للنفس من الازل الی الآن فنقول هذا محال لان اکتساب کنهه انما یتصور بعد معرفته بوجه ما وذلک الوجه و
مبادیه الغیر المتناهیة نظریة علی ذلک التقدیر فحصول ذلک الوجه موقوف علی صرف الزمان من الازل الی حد معین منه
فی اکتسابه ثم من ذلک الحد من الزمان لا یمکن اکتساب کنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء فلا یمکن حصول کنهه و

قد فرضناه حاصلا هف وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء
بالوجه لان كل وجه كنه لشيء واورد عليه اولا بان ما ذكر انما يجري في التصورات واما في التصديقات فكلا واجيب بانه
على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور
مطلقا لم يحصل التصديق ضرورة ابتناء التصديق على التصور وفيه ما افيد ان ههنا دعويين لا توقف لاحدهما على
الآخر فلو فرض نظرية التصديقات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التصديقات يتوقف على حدس
النفس وثانيا بان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض وهما متصوران بالذات على
عكس ذي الكنه وذي الوجه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصورا بالوجه او بالكنه لكان المقصود بالعرض مقصودا
بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه وينقل الكلام الى الوجه الثاني وهكذا فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرها بل
تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك
التصور بصرف الزمان من الازل الى حد معين منه في حصول مباديه التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في
امتناع التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم وهذا الوجه قد افاده بعض المدققين وفيه نظر لانه ان اراد تمثيل كنه الوجه ان
يكون كنهه حاصلا من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله
بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل الخ فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصودا ولم يبق
مرآة للملاحظة وثالثا بانه يجوز ان يكون مبادي الكنه والوجه مشتركة واجيب بان المرآة والمرئي في تصور الشيء بالكنه
متحدان بالذات ومتغايران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض فكيف يتصور ان يكون
مبدء واحد مشتركا بينهما فضلا عن مباد غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون مركبا من اجزاء الشيء فهي كما انها مباد
للوجه مباد للكنه ايضا كما اذا كان الوجه رسما تاما ولم يدل دليل على امتناع حصول الكنه من الرسم وايضا يجوز ان يكون
الوجه حاصلا من وجهه وهو من وجهه ووجه الوجه يكون حد الذي الوجه فتامل والتحقيق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن
حصول شيء بالكنه ولا بالوجه اذ لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير الا بالطلب والكسب ولما كان طلب المجهول المطلق محالا
فلا يمكن الا بعد ان يعلم المطلوب بوجه من الوجوه وهذا لا يمكن الا بعد العلم بوجه سابق والكلام فيه الكلام فلا يكون شيء معلوما
اصلا الثاني ان تمام الدليل موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا جاز ان يكون جميع التصديقات
نظرية وبعض التصورات ضرورية ويكتسب التصديقات النظرية من التصورات الضرورية وما قال الشيخ في فصل الموضوع

من منطق الشفا لیس یمکن ان ینتقل الذہن من معنی واحد مفرد الی تصدیق شیٔ فان ذلک المعنی لیس حکم وجودہ وعدمہ
حکما واحدا فی ایقاع ذلک التصدیق فانہ ان کان التصدیق یقع سواء فرض المعنے موجوداً او معدوماً فلیس للمعنے مدخل
فی ایقاع ذلک التصدیق بوجہ فان موقع التصدیق علۃ لہ ولیس یجوز ان یکون الشیٔ علۃ لشیٔ فی حالتی وجودہ وعدمہ
فلا یقع بالمفرد کفایۃ من غیر تحصیل وجودہ او عدمہ فی ذاتہ او فی حالۃ فلا یکون مؤدیا الی التصدیق بغیر شیٔ واذا قرنت
بالمعنے وجوداً او عدماً فقد اضفت الیہ معنی آخر فلیس بوافٍ وغایۃ مالزم منہ ان لایکون الشیٔ علۃ لشیٔ حالتی الوجود و
العدم بل لابد من الاقتران باحدہما ولایلزم منہ ان لایقع بالمفرد کفایۃ لجواز ان یکون المعنے علۃ حالۃ الوجود فقط من غیر
ان یوخذ الوجود جزءاً من العلۃ قال المحقق الدوانی الاحالۃ الی البداہۃ اسلم من تکلف الاستدلال علی ہذا الدعوی لانہ
مع مافیہ من التوقف علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور ثم علی حدوث النفس علی ماہو المشہور لایتم الابدعوی البداہۃ
فی مقدمات الدلیل واطرافہا وذلک کاف فی نفی کسبیۃ الکل فلاحاجۃ الی الدلیل علیہ ثم لابد من دعوی البداہۃ فی ثبوت
الاحتیاج الی الفکر وذلک بعینہ دعوی البداہۃ فی عدم البداہۃ الکل فظہر ان الاستدلال بالآخرۃ یؤل الی دعوی البداہۃ
فی المطلوب فلیکتف بہا اولاً فیہ نظر لاماقیل انہ لوتم لدل علی عدم صحۃ استدلال ما اذ لابد فی کل استدلال من دعوی
البداہۃ فی مقدماتہ واطرافہ فلیکتف بہا اولاً علی ان البداہۃ المقدمات والاطراف لایوجب البداہۃ المطلوب حتی یکتفی بدعوی
البداہۃ فی المطلوب لان دعوی البداہۃ فی مقدمات ہذا الدلیل واطرافہا یستلزم دعوی بداہۃ المطلوب لانہ فی قوۃ دعوی
ان بعض التصورات والتصدیقات ضروریۃ کمالایخفے ولایلزم ہذا فی کل دلیل بل لان البداہۃ والنظریۃ یختلفان باختلاف
العنوان فدعوی بداہۃ المقدمات والاطراف لایستلزم دعوی بداہۃ بعض التصورات والتصدیقات والحق ان المدعی
بدیہی غیر محتاج الی البیان فضلا عن التبیان والدلیل المذکور علی ہذا الدعوے من التنبیہات الخفیۃ عن نفس المدعی
کما لایخفے لاولی النہی قولہ فانا محتاجون الخ انما احتاج الی ہذا التنبیہ لان الامام الرازی ذہب الی بدیہیۃ جمیع التصورات
فانقسام التصور الی البدیہی والنظری فی حیز الخفاء عندہ قولہ والتصدیق ایضا قسمان انقسام التصدیق الی قسمین
ضروری لاسترۃ فیہ قولہ وثانیہما نظری المفتقر الیہ الخ اعلم ان المشہور ان البدیہی مالایتوقف حصولہ علی النظری و
النظری مایتوقف حصولہ علیہ واورد علیہ بانہ مامن علم الاویمکن ان یحصل بغیر النظر والفکر لان صاحب القوۃ القدسیۃ
یعلم المطالب کلہا بالحدس فلم یتوقف حصول شیٔ من العلوم علی النظر اذ التوقف ان لایمکن حصول الشیٔ الابعد حصول
شیٔ آخر واجاب عنہ المحقق الدوانی بانا لانسلم ان التوقف اذکرتم فانہم جوزوا التعدد العلل المستقلۃ للمعلول الواحد الشخصی
علی سبیل التبادل بان یکون ہناک علتان یمکن حصول المعلول بکل منہما لوحصل ابتداءً ثم اذا وجد باحدی العلتین

لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا ريب انه يمكن حصول المعلول بدون كل واحد منهما لامكان وجود الاخرى فلو كان التوقف
ما ذكرتم لم يكن شئ منهما علة اذ العلة هي ما يتوقف عليه الشئ حقيقة بل التوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك انه يصح
في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال وجد
الكسب فحصل العلم وان امكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق واورد عليه بعض المدققين بان هذا الجواب مبني على جواز
تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق ما ذهب اليه المحققون من انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما اذ المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله
بدونه وهذا مبني على توهم كون النظر والحدس علتين مستقلتين لحصول شئ بمعنى الموقوف عليه التام والحق ان النظر والحدس
ليسا علتين المستقلتين لحصول شئ بمعنى الموقوف عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشئ والنظر
انما هو من اجزاءه ومتمماته فتجويز استناد الشئ اليهما ليس تجويز استناد شئ واحد الى علتين مستقلتين ولو سلم كونهما علتين مستقلتين
فلا ريب ان العلوم عبارة عن الشئ من حيث هو هو وله حصولات متعددة متغايرة ولا باس باستناد الواحد بالعموم الى العلل
المستقلة فظهر ان هذا الجواب غير مبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام بل مناطه على ان للتوقف معنيين
احدهما التوقف الحقيقي والثاني العلاقة المصححة لدخول الفاء والماخوذ في التعريف التوقف بالمعنى الثاني وايراد حديث
تجويز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي استشهاد على كون التوقف في كلامهم مستعملا بمعنى الترتب فتامل وقد يجاب بان
المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله
على النظر وهو بان يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه وهو بان لا يتوقف
جميع افراد حصوله عليه ولا يخفى ان هذا لا يصلح توجيها لكلام القوم اذ على هذا لا يتم استدلالهم على ابطال نظرية الكل
وايضا يبطل قولهم مبادي البرهان يجب ان تكون ضرورية او منتهية اليها ومصادرات الهندسية ضرورية والحق ان البداهة
والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى فالعلم الحاصل بالنظر موقوف عليه وهو
غير العلم الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره ثم انه لا فرق بين التوقف والاحتياج
والافتقار اصلا اذ قد يطلق هذه الالفاظ ويراد بها المعاني الحقيقية لها وقد يطلق ويراد بها العلاقة المصححة لدخول الفاء
فما قال المحقق الدواني ان من عرف البديهي والنظري بما لا يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر وما يحتاج في تحصيله اليهما فالامر
عليه هين فان فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا لا يدري
محصله وغاية التوجيه ما قال بعض المدققين ان منشا البداهة والنظرية على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن

وھو لا یختلف باختلاف العالم فانہ فی نفسہ اما یتوقف علی النظر او لا یتوقف علیہ وعلی التعریف الثانی حال التعلیم ای التحصیل و
ھو یختلف باختلاف العالم فیجوز ان یکون تحصیل علم واحد متوقفا علی النظر وغیر متوقف علیہ باعتبار العالمین فتحصیل الفاقد
للقوۃ القدسیۃ موقوف علی النظر بخلاف تحصیل صاحب القوۃ القدسیۃ فھو نظری بتحصیل الفاقد بدیہی بتحصیل صاحب القوۃ
القدسیۃ ولا یخفی ان تحصیل العالم المعین للعلوم المعین کما یمکن بالنظر یمکن بغیر النظر ایضا لجواز حدوث القوۃ القدسیۃ
فلا معنی لتوقف التحصیل علی النظر اللھم الا ان یوخذ الضرورۃ بشرط الوصف **قولہ** مفتقرۃ الی نظر وفکر اشارۃ الی ترادفھما
وقال المحقق الطوسی ھما کالمترادفین ولعل وجہہ ان ملاحظۃ تافیہ الحرکۃ معتبرۃ فی النظر دون الفکر والمشہور ان الفکر عبارۃ
عن الانتقال التدریجی والنظر ملاحظۃ المعقولات الواقعۃ فی ضمن ذلک الانتقال وعلی ھذا ھما متغائران بالذات
قولہ عبارۃ عن ترتیب امور حادثہ المراد بالامور مافوق الواحد فان المجموع الواقعۃ فی تعاریف الفن یراد بھا ذلک **قولہ**
لیتادی ذلک الترتیب الی تحصیل المجھول اورد علیہ بانہ تخرج عنہ التعریف بالمفرد کالتعریف بالفصل وحدہ والخاصۃ وحدھا
واجیب عنہ تارۃ بان التعریف بالمفرد انما یکون بالمشتقات وھی مرکبۃ لاشتمالھا علی الذات والصفۃ وفیہ ان الفصل لیس معنی
مشتقا بل المشتق تعبیر عنہ فالتعریف بہ وحدہ لا یکون تعریفا بالمشتق علی انہ لا ترتیب بین الذات والصفۃ اذ المشتق انما
یدل علیھما مرۃ واحدۃ وتارۃ بان التعریف بالمفرد لا ینضبط انضباط التعریف بالمرکب اذ لا یوجد فیہ الحرکۃ الثانیۃ لان المعانی
المفرد لما استحضرت فی الذھن فلیس فی الذھن بعد استحضارھا حرکۃ تعمل ولذا لم یلتفتوا الیہ وخصوا النظر بما ھو معتبر فیہ ومن
ثمہ قال الشیخ التعریف بالمفرد نزر خداج ای قلیل ناقص واعلم ان المطلوب لا بد وان یکون معلوما للطالب بوجہ ما والا لزم
طلب المجھول المطلق فاذا اراد تحصیل مجھول توجھت النفس الی ما قصدت علم المطلوب بہ سواء کان من جوھریاتہ او
عرضیاتہ اولم یکن شیئا منھما وتنتقل فی الصور المخزونۃ عندھا فما لا یراہ مناسبا تترکہ وما یراہ مناسبا تاخذہ الی ان تجد
مبادی المطلوب وھذا ھو الحرکۃ الاولی ثم تنتقل منھا بان ترتبھا ترتیبا مؤدیا الی المطلوب وھذا ھو الحرکۃ الثانیۃ وتقابلھما
تشبہ تقابل الحرکۃ الصاعدۃ والھابطۃ ثم انہ قد یتفق ان النفس تکون متشعرۃ للمطلوب بوجہ من الوجوہ ثم تنتقل الی المبادی
دفعۃ ثم تنتقل منھا الی المطلوب فیتحقق الحرکۃ الثانیۃ فقط دون الاولی وقد یتفق انھا تتحرک من المطلوب الی المبادی وتنتقل منھا
الیہ دفعۃ فیتحقق الاولی فقط وقد یتفق انھا تنتقل الی المبادی تدریجا ثم منھا الی المطلوب کذلک وبالجملۃ قد یکون الانتقال الاول
دفعیا والثانی تدریجیا وقد یکون بالعکس وقد یکونان دفعیین وقد یکونان تدریجیین فذھب القدماء الی ان الفکر عبارۃ
عن مجموع الحرکتین فاذا انتفت احدھما یتحقق البداھۃ عندھم اذ مناط النظریۃ علی تحققھما وانما لم یعد ھذا القسم من الاقسام
الستۃ الشاذۃ فتامل وذھب المتاخرون الی انہ الترتیب اللازم للحرکۃ الثانیۃ واورد علیھم بلزوم الواسطۃ اذا تعلقت

الاولی بدون الثانية لانتفاء الترتيب وعدم اندراجه تحت قسم من اقسام البديهي وما قيل الحصر في الاقسام المشهورة استقرائی
وهذا ايضا بديهي لصدق تعريفه عليه وانما لم يعد منه للندرة ليس بشیٔ اذ لو كان بديهيا لارتفع الامان عن البديهيات ولكان
البديهي كثير الغلط اذ كثيرا ما يقع الخطاء في الحركة الاولى وايضا يفوت فائدة التقسيم وان اريد مجرد الاصطلاح على
تسميته بديهيا فلا يجدي نفعا وذهب قوم الى انه عبارة عن الحركة الاولى فقط ورد بانه اذا تحققت الثانية بدون الاولى
يلزم الجمع بين البداهة والنظرية ولعل الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهول سواء تحقق مجموعهما
او احدهما فمدار النظرية على تحقق الحركة ومدار الضرورة على انتفائها راسا وبالجملة مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم
فاذا تحقق احدهما تحققت الواسطة في العلم فيتحقق النظر واما التنبيه فهو واسطة في الالتفات دون العلم ثم ان اطلاق الحركة
على الفكر كما شاع مسامحة تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل ان فرض من زمان الحركة
فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون ذلك الفرد في الآن السابق ولا في الآن اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية
فكذا تلك الافراد وليست جميعها موجودة بالفعل لامتناع انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا بعضها موجودة وبعضها
معدومة للزوم الترجيح من غير مرجح فهي ليست موجودة الا بالقوة مع ان العلوم المتحققة في الفكر متناهية موجودة بالفعل
لاسيما في الانتقال من المبادي الى المطالب وما قال بعض المدققين ان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول
الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار
وهي امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها افراد متناهية
فالقول بنفي الحركة ههنا نشاء من قلة الفكر كيف وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب
على سبيل التدريج ففيه نظر لان المعلومات التي تقع فيها الانتقالات لما كانت متناهية فملاحظاتها ايضا متناهية وعلى ما ذكره
هذا البعض يكون ما فيه الحركة الملاحظة وافراد متناهية حسب تناهي المعلومات المخزونة وايضا الصور الغير المتناهية اما
ان يكفي وجودها الفرضي لانكشاف المعلوم فيلزم لحاظ مراتب الاتناهي في زمان متناه او لا يكفي فلا يكون المعلوم ملاحظا في
زمان الفكر على ان صور المعلومات متخالفة فكيف يحصل منها فرد واحد متصل منطبق على اجزاء الزمان لما ثبت ان المتصل
الواحد لا ينحل الى اجزاء متخالفة بالحقيقة فتكون المعلومات موجودة بالفعل فتكون متناهية فالتحقيق ان ليس ههنا حركة
حقيقة بل تدريج يشابه الحركة واما قوله كيف وفي الفكر الخ فان اراد به ان الفكر يقع في الزمان فمسلم لكنه غير مستلزم لمطلوبه
وان اراد ان فيه تدريجا منطبقا على متصل غير قار فغير مسلم بل فيه انتقالات دفعيات ما بين كل انتقالين منها زمان هو
فصل اياك ان تظن الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات صواب الترتيب في القول الشارح ان يوضع الجنس اولا ثم

تقیید بالفصل وصواب الہیأة ان تحصیل للاجزاء صورة وحدانیة یطابق بہا صورة المطلوب وصواب الترتیب فی مقدمات القیاس ان یکون الحدود
فی الوضع والحمل علی ماینبغی وصواب الہیأة ان یکون للربط بینہما فی الکم والکیف والجہة علی ماینبغی وصواب الترتیب فی القیاس ان یکون اوضاع
المقدمات فیہ علی ماینبغی وصواب الہیأة ان یکون من ضرب منتج والفساد فی الباقیین ان یکون بخلاف ذلک ثم قال وانما اسند
الاصابة الی الصورة وحدہا دون المواد لان المواد الاول لجمیع المطالب ہی التصورات والتصورات الساذجة لاتنسب
الی الصواب والخطاء والحکم یقارن حکما واستعمال المواد التی لاتناسب المطلوب لاینفک عن سوء ترتیب وہیأة البتة اما
بقیاس بعض الاجزاء الی بعض واما بقیاسہا الی المطلوب فاما المواد القریبة اللاحقة التی ہی المقدمات فقد یقع الفساد
فیہا انفسہا دون الہیئة والترتیب اللاحقین بہا وذلک لما فیہا من الترتیب والہیأة بالنسبة الی الافراد الاولی ہذا کلامہ و
فیہ کلام ستطلع علیہ انشاء اللہ تعالی قولہ مع انہ قد وقع وقوعا لایمکن انکارہ بل الانسان الواحد ینا قض نفسہ فی وقتین
لانا اذا فتشنا عن احوالنا نجد من نفسنا انا نعتقد امورا متخالفة متناقضة بحسب اوقات مختلفة وتلک الاوقات المختلفة
انما ہی للفکر واما النتائج فتشتمل علی اتحاد الزمان المعتبر فی التناقض کما صرح بہ السید المحقق قدس سرہ قولہ فمن قائل یقول
العالم حادث الخ انما اقتصر علی بیان الخطاء فی الافکار الکاسبة للتصدیقات لکونہ ظاہر الخلاف بیانہ فی الافکار الکاسبة
للتصورات قولہ ویبرہن علیہ بقولہ العالم مستغن عن المؤثر لان التاثیر اما فی حال الوجود وہو تحصیل الحاصل وفی حال
العدم وہو جمع للنقیضین والتحقیق ان التاثیر فی حال الوجود الحاصل بذلک التاثیر فلا یلزم الا تحصیل الحاصل بذلک
التاثیر ولا قباحة فیہ انما المحذور تحصیل الحاصل بتاثیر آخر وہو لیس بلازم ثم ہذا مذہب اصحاب البخت والاتفاق النافیین للصانع
واما الحکماء المحققون فہم وان زعموا قدم العالم لکنہم لایرون وجود العالم بلا سبب موجد ضرورة انہ مخالف لبداہة العقل
الحاکمة بامتناع الترجیح من غیر مرجح وتفصیل الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام قولہ فعلم من ذلک ان
الفطرة الانسانیة غیر کافیة الخ اورد علیہ بان وقوع الخطاء فی الافکار انما یستلزم عدم کفایة الفطرة المخصوصة لاعدم
کفایة مطلق الفطرة واجیب بانہ اذا لم یکف الفطرة المخصوصة لم یکن الفطرة المطلقة ایضا کافیة فان مایلزم الطبیعة
یلزم لجمیع الافراد وفیہ ان لوازم الطبیعة علی نحوین الاول مایقتضیہا الطبیعة بلا شرط زائد والثانی مایکون لازما لہا
بشرط ان لایمنع عنہ مانع فالعصمة عن الخطاء من لوازم الفطرة لکنہا من النحو الثانی قال المحقق الدوانی الخطاء فی
النظر واقع کما نشاہدہ منا ومن غیرنا اذ لولاہ لما تناقض النتائج التی تتادی الیہا الافکار فجاءت الحاجة فی ذلک الخ
قولہ قانون ای قاعدة کلیة یستنبط منہا احکام جزئیات موضوعہا بان یجعل تلک القاعدة کبری لصغری سہلة
الحصول عاصم للذہن عن الخطاء فی الفکر یبین فیہ طرق اکتساب المجہولات عن المعلومات وہذا القانون ہو المسمی بالمنطق

والميزان وهذا التقرير واف لا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التميز بين الخطاء والصواب ودفع الخطاء في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وفيه ان القانون انما يعصم عن الخطاء اذا روعي ورعايته لا يمكن الا بعد خلوص الفطرة عن شوائب الوهم لئلا يلتبس الكاذب بالضروري واذا حصل الامتياز بين الكاذب الوهمي والضروري بالفطرة فهي العاصمة والقانون مدار ويعد هذا التميز ثم ان وقوع الخطاء في الافكار الجزئية لا يحوج الا الى عاصم ما سواء كان معرفة طريق جزئي او قانون كلي فلم يثبت الحاجة الى المنطق بل الى الاعم منه وما قيل العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من الكليات فمعرفة الطرق الجزئية لا يمكن الا من الكليات وهي القانون وايضا لما تعسر معرفة الطرق الجزئية باعيانها فلا بد من قانون ففيه انه لا يدل الا على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة في الاحتياج اليه وامتناع حصوله من الجزئيات لا يفيد استحالة بعض انحاء المحتاج اليه ولا يلزم منه الاحتياج الى البعض الممكن بخصوصه ولو سلم فلا يلزم من الاحتياج الى القانون الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره واجيب بان المراد بالاحتياج الامر المصحح لدخول الفاء ولما امتنع بعض افراد المحتاج اليه وانحصر تحققه في القانون فقد ترتب العصمة عليه وايضا المنطق عبارة عن القانون العاصم ولما لم يوجد قانون آخر نسب الحاجة اليه قوله لان المنطقي يعرف حقائق الاشياء الخ انت تعلم ان معرفة حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق القوى والقدر قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص و اعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر انما عرفناه شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع و ليس هذا حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والعقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية او لازمه والفصل الحقيقي لا ندركه ولذا يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفناه انه مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها معرفة او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة للحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليست لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فتوصلنا

انيتهما وكذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا لازم من لوازم الحقيقة ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى
كالوحدانية وسائر الصفات انتهى وقد نص في رسالة الحدود بصعوبة الاتيان بالحدود والغير الحقيقة فضلا عن الاتيان بالحدود الحقيقية و
سيجئ نقل كلامه ان شاء الله تعالى **قوله** فلانه قسطاس للعقل القسطاس بالضم والكسر الميزان او اقوم الموازين او هو ميزان
العدل اي ميزان كان كالقسطاس وهو رومي معرب كذا في القاموس **قوله** ومن ثم يقال له العلم الآلي اعلم ان بعض
الناس قد ظنوا ان المنطق اذ هو آلة العلوم وخادمها لا يكون علما من جملتها وهذا ليس بشئ لان المنطق علم في نفسه وآلة
بالقياس الى سائر العلوم واطلاق العلم الآلي عليه جامع للاعتبارين قال المحقق الطوسي في شرح منطق الاشارات التنازع
فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل
شئ مطلوب بما هو حاصل عند الناظر او يعين عليه والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي
هي حقائق الموجودات فلا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات
اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة العلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشئ لانه ليس آلة لجميعها
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم تكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيأة انتهى والحاصل ان من ظن
ان المنطق ليس بعلم ان اراد انه ليس بعلم داخل تحت العلم بالمعقولات الاولى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون علما مطلقا
وان اراد انه ليس بعلم مطلقا فلا ريب في بطلانه لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضي تحصيل مجهول نعم لو
اصطلح احد على ان لا يطلق لفظ العلم الا على ما يبحث فيه عن اعيان الموجودات لا يكون المنطق علما لكن الاصطلاح
لا يجدي نفعا **قوله** لكونه آلة لجميع العلوم اي لسائر العلوم فلا يرد انه لو كان المنطق آلة لجميع العلوم لكان كل علم
محتاجا الى المنطق فيلزم كون المنطق محتاجا الى نفسه والى منطق آخر فيلزم الدور او التسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق قال بعض المحققين من المنطق ما هو ضروري ومنه ما هو نظري لا يعرض فيه الغلط لكونه متسقا منتظما
كالنسب بين المفهومات المفردة ونقائضها في الصدق والحمل وكالنسب بين القضايا في الوجود والتحقق وكلا القسمين
مستغن عن المنطق ومنه ما هو نظري يعرض فيه الغلط فيستفاد من القسمين الاولين بلا دور ولا تسلسل **قوله** لا سيما
للعلوم الحكمية اعلم انه لو كان المنطق خارجا عن اقسام الحكمة النظرية فكونه آلة للعلوم الحكمية ظاهر ولو كان داخلا تحت
الحكمة الالهية كما يفهم من كلام اكثر الرؤساء فيقال لما كان البحث فيه من جهة الايصال وكان غير مقصود بالذات
فرز عن الحكمة وجعل وسيلة اليها **قوله** ولذا يلقب بالمعلم الاول لانه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة الى الفعل
الا انه اجمل القول اجمال المهذبين وفصله المتاخرون تفصيل الشارحين وآخر السبق فضل التمهيد كذا في الملل والنحل

قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وقد حافظ على شرطية المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم
المتصلات والمنفصلات والاقترانيات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زاده المتاخرون
وعن النقصان عما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص فيها المتاخرون بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر
وايراد البعض تبركا كالبرهان والمغالطة واعلم ان الشيخ قد بالغ في تعظيم شان المعلم الاول وتفخيم قدره حيث قال انظروا
معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه واظهر فيه قصورا واخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما
ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال محقر الشان افلاطن واما افلاطن الالهي فان كانت
بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ولعل الحق ما قال الشيخ المقتول
وشراح كلامه ان المعلم الاول وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه
يفضي الى الازراء باستاذيه وكذا الضعف الشيخ ابو علي لعلم ان الاصول التي بسطها ومهدها المعلم الاول ماخوذة عن
افلاطن وانه ما كان عاجزا عن ذلك **قوله** حد المنطق وتعريفه لان الشيء الذي يحتاج فيه الى المنطق يكون غايته وغرضه
ويحصل بذلك العلم بغايته وهو تصوره برسمه فعطف التعريف على الحد تفسيري والمراد بالحد الحد اللغوي والا فما علم من
انه علم بقوانين الخ رسم له بالقياس الى غايته وانما رسم بهذا الاعتبار لكونه اخص تعلقا ببيان الغرض قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات رسوم الشيء تختلف باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب
ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او لشيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا وهو رسم له بحسب
ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم له بالقياس الى غايته ولما كان المنطق علما في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من
العلوم فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غايته ولذلك
رسم بذلك الاعتبار **قوله** فصل موضوع كل علم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له ولنوعه ولنوع عرضه الذاتي بان يكون
موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم ويثبت له ما هو عرض ذاتي له او نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما
هو عرض ذاتي له او ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم او يجعل نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة
ويثبت له ما هو عرض ذاتي له او ما يعرضه لامر اعم بالشرط المذكور قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي
لا يبحث في الصناعة الا عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها اعراض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه وعوارضه فقوله عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا
ذاتية لنفس موضوع العلم بل عوارض ذاتية لانواعه او انواع اعراضه كما صرح به المحقق الدواني وما قال بعض المدققين

لاخلاف لاحد فی ان ما یعرض لشیء لامر اخص عرض غریب له ولا فی ان ما هو عرض غریب لموضوع العلم لا ینبغی ان
لا یبحث عنه فی العلم فالاعراض الذاتیة فی تعریف الموضوعات هی الاحوال المنسوبة وذکرها بعدها للبیان واما العوارض
الذاتیة فی تعریف المسائل فکان المراد منها العوارض الذاتیة الشاملة لافراد الموضوع المعروض علی الاطلاق فان
العارض الذاتی منه ما یشمل افراد الموضوع علی الاطلاق کالتحیز للجسم ومنه ما یشملها علی التقابل کالزوجیة للعدد ولیس
بشیء اذ مرادهم بقولهم الاعراض الغریبة لا یبحث عنها فی العلم ان الاعراض الغریبة لا یبحث عنها بان تجعل محمولات لما
هی اعراض غریبة بالقیاس الیه کیف ولم یجز البحث فی العلم عن العوارض الغریبة لموضوعه مطلقا لزم ان لا یکون
موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم دون نوعه واعراضه لان الاعراض الذاتیة للموضوع اعراض غریبة لنوعه عه
لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وقد نص الشیخ فی الشفاء علی ان محمولات المسائل یجب ان تکون اعراضا
ذاتیة لموضوعاتها واما قال بهمنیار فی التحصیل لو کانت الاعراض الغریبة یبحث عنها فی العلوم لکان یدخل کل علم
فی کل علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص لکان العلم الجزئی کلیا ولما کانت العلوم متباینة فمراده بالاعراض الغریبة
التی حکم بعدم جواز البحث عنها العوارض الغریبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا کیف ولا یلزم من
تجویز البحث عن العوارض الغریبة لموضوع العلم اذا کانت اعراضا ذاتیة لانواعه او انواع اعراضه الا دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع او انواع اعراضه ولا قباحة فیه فقد ظهر انه لا یجب قصر البحث فی العلم علی العوارض الذاتیة
لنفس موضوعه کما هو المشهور واما ما قال المحقق الدوانی ان موضوع العلم کما قد یکون عین موضوع المسئلة
وقد یکون غیره کذلک محمول العلم یکون عین محمول المسئلة وغیره وعلی التقدیرین یرجع البحث الی العوارض الذاتیة
لموضوع العلم اما علی الاول فظاهر واما علی الثانی فان المحمول علی ذلک التقدیر هو المفهوم المردد بین محمولات
المسائل المتقابلة ای امر دائر بینها وذلک المفهوم المردد عرض ذاتی لموضوع العلم فاورد علیه بوجهین الاول
ان المفهوم المردد بین محمولات المسائل من الامور الاعتباریة والبحث انما یکون عن الاحوال الحقیقیة (المورد السید الزاهد ۱۲) واجیب بانه
ان ارید بالامور الاعتباریة الامور الاختراعیة فعدم البحث فی العلم عن تلک الاحوال مسلم لکن لیس المفهوم المردد
بین محمولات المسائل من هذا القبیل لکونه منتزعا عن منشأ صحیح اعنی محمولات المسائل وان ارید بها ما لا تکون
موجودة بانفسها فمسلم ان المفهوم المردد من هذا القبیل لکن لا یلزم ان یکون الاحوال المبحوث عنها امورا عینیة
والثانی انه یلزم ح ان لا یکون محمولات المسائل مقصودة بالذات لکونها اعراضا غریبة لموضوع العلم واجیب بان
کون محمولات المسائل اعراضا غریبة لموضوع العلم لا یوجب ان لا تکون مقصودة فی المسائل کیف وانها اعراض

ذاتية لموضوعات المسائل و ما قال الشيخ فی برہان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرہانية
فمراده ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان وفيه ان ارتكاب القول بالمفهوم المردد مبنی
علی انه لا يجوز البحث فی العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه وان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم فالقول بتجويز البحث فی العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه غير صحيح علی هذا التقدير والحق انه علی تقدير عدم
جواز البحث فی العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقا و كون المقصود اثبات المفهوم المردد بين محمولات المسائل
لا تكون محمولات المسائل مقصودة بالذات وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية واعلم انه قال بعض المدققين
من المتاخرين ان المعتبر فی موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هی لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص فما يلحقها
من حيث العموم او الخصوص عرض ذاتی لها من حيث هی وان كان عرضا غريبا لها من حيث العموم او الخصوص مثلا
موضوع العلم الطبيعی الجسم من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز او من حيث
الخصوص كالقوة اللامسة اعراض ذاتية لطبيعة من حيث هی وان كانت اعراضا غريبة لطبيعة العامة او الخاصة فالعارض
لامر اخص ان اعتبر اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض الذاتية وان اعتبر خصوصية الاحوال
العارضة له من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا لا يجری فی العارض لامر اعم فان الاعم يوجد تارة المبهمة
متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك وتقال ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبيعی مثلا من حيث
انها سارية فی الافراد جميعها او بعضها فيبحث فی العلم عما هو عرض ذاتی لموضوعه بهذه الحيثية فبعض عوارضه الذاتية
تلحقه من حيث هو سار فی جميع الافراد كالحيز الطبيعی والشكل الطبيعی وبعضها يلحقه من حيث هو سار فی بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق فما ظن انه عارض لامر اخص فهو ليس بعارض لامر اخص هذا كلامه وفيه كلام من وجوه
الاول ان الطبيعة من حيث هی اعم من الطبيعة من حيث الخصوص والعارض الذی عرض للاخص بالذات عارض
لها من حيث الخصوصية فلا تكون عارضا لها بالذات فان قلت الطبيعة من حيث هی ليست بواحدة ولا كثيرة و
متحدة مع الواحد والكثير ومعروضة بالذات لما يعرض الواحد والكثير قلت الماهية من حيث هی وان لم تكن واحدة
بالشخص ولا كثيرا بالكثرة الشخصية لكنها واحدة بالطبيعة والا كانت لا شيئا محضا والواحد بالطبيعة لا يصلح لعروض
العوارض العارضة للاخص من حيث هو كذلك لا بعد تخصيصه بخصوصية فلا يكون هذه العوارض اعراضا ذاتية لها الثانی
ان ما ذكره لا يتم الا اذا كان موضوع العلم ذاتيا لموضوع المسئلة واما اذا كان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتی
لموضوع العلم فلا يتم اصلا لان ماهية الموضوع ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتی بالذات فعوارضها ليست عارضة لها

بالذات الثالث انه اذا جعل المحمولات فی المسائل عوارض ذاتیة لموضوع العلم فلا یخلو اما ان یکون جعلها محمولات للمسائل
من حیث انها عوارض ذاتیة لنفس موضوع العلم فلم یکن المسائل مقصودة اذ لم یتعلق القصد الا بمعرفة حال موضوع
العلم اما من حیث انها عوارض ذاتیة لموضوعات المسائل من حیث ہی کذلک فتقدم البحث عن الاعراض الغریبة لموضوع
العلم الرابع انه قد صرح الشیخ فی الشفاء ان العوارض الذاتیة لموضوع العلم لا تجب ان تکون محمولة علیه بالمواطاة فعلی تقدیر
کون موضوع المسئلة العرض الذاتی الغیر المحمول بالمواطاة علی موضوع العلم او عرض عرضه الذاتی کذلک ومحمولها عرض عرضه
لا یتمشی ہذا الکلام لان ہذه المحمولات لیست بعارضة لطبیعة موضوع العلم اصلاً الخامس انه ان اراد بالطبیعة الساریة فی
بعض الافراد الطبیعة الساریة فی بعض الافراد الخاصة بخصوصها فما یعرضها بالذات ربما لا یکون عرضاً ذاتیاً الا للاخص
فقط فیکون بالقیاس الی الاعم عرضاً غریباً وان اراد به الطبیعة الساریة فی بعض الافراد ای بعض کان فما یعرض للاخص
بخصوصه بالذات لا یکون عرضاً ذاتیاً بالقیاس الی الطبیعة المطلقة اذ لا یکون عارضاً لها الا بتخصیصها فی ضمن ذلک
الاخص فالظاہر ان تعریف المتاخرین حیث لم یاخذوا فیه الا الاعراض الذاتیة للموضوع محمول علی المسامحة اعتماداً علی
ما فصل فی مقامه **قوله** موضوع المنطق المعلومات التی تشتمل المعلومات التصوریة والتصدیقیة فلا یلزم تعدد موضوع
المنطق واعلم ان ہذا مذہب المتاخرین واما القدماء فذہبوا الی ان موضوعه المعقولات الثانیة واورد علیهم بانه قد
یبحث فی الفن عن نفس المعقولات الثانیة ککونها ذاتیة والعرضیة وغیرها وقد تقرر فی مقره ان الموضوع واجزائه
یکون مفروغاً عنه واجیب بان للمعقولات الثانیة اعتبارین الاول کونها معقولات ثانیة والثانی کونها عارضة لمعقولات
ثانیة اخری فبالاعتبار الاول لا یبحث عنها فی المنطق وبالاعتبار الثانی عوارض ذاتیة للموضوع الذی ہو المعقول
الثانی فیجوز ان یبحث عنها وتقع محمولات للمسائل واورد علیه بعض نظار السلم بانه مشکل فی الجزئی والکلی فان قلت الکلیة
والجزئیة تحملان علی العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانیة قلت العام والخاص ایضاً یجعل محمولاً
فی المنطق فیلزم الخلف وبالجملة ارجاع المحمولات کلها الی المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الآخر انما یتصور فی
بعضها وفی البعض یرجع الی التکلف المستغنی عنه واجاب عنه استاذنا العلامة قدس سره بان الاستدلال علی
نفی کون المعقولات الثانیة موضوع المنطق بان المعقولات الثانیة قد تقع محمولات فی المسائل المنطقیة انما یتم لو ثبت
انها تقع محمولات علی المعقولات الاولی فی المسائل المنطقیة وہذا غیر معهود فی المنطق اذ لم یعهد بعد مسئلة منطقیة یکون
موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثانی فالمعقولات الثانیة انما یبحث عنها فی المنطق من حیث انها احوال
لمعقول ثان آخر فاذا قیل فی المسائل المنطقیة الکلی اما ذاتی او عرضی او ان المعرف اما حد او رسم فلیس المسئلة بالحقیقة

ان الحیوان ذاتی والماشی عرضی وان الحیوان الناطق حد والحیوان الضاحک رسم حتی یتوهم ان المعقولات الثانیة یبحث
عنها فی المنطق من حیث انها احوال للمعقولات الاولی وتظن ان ارجاع المحمولات فی المنطق الی المعقولات الثانیة
العارضة للمعقولات الثانیة الآخر یرجع الی التکلف اما البحث من الکلیة والجزئیة فانما هو لکونهما من عوارض المفهوم وهو
ایضا من المعقولات الثانیة والمفهوم لیس مسئلة من مسائل المنطق والتحقیق ان المتاخرین لم یریدوا بقولهم موضوع
المنطق المعلومات التصوریة والتصدیقیة ان مفهوم المعلوم التصوری والتصدیقی موضوع المنطق اذ مفهومه لیس موصلا
ولا ایصالا لحوق العوارض المبحوثة عنها فی المنطق ولا ان مصداق ذلک المفهوم موضوع له اذ المعلومات مطلقا لیست
مبحوثة عن احوالها فی المنطق بل مرادهم ان موضوع المنطق مصداق ذلک المفهوم من حیث انه معروض للمعقول الثانی
والقرینة علی هذه الارادة قولهم موضوع المنطق المعلومات التصوریة والتصدیقیة لکن لا مطلقا بل من حیث انها موصلة الی
مجهول تصوری او تصدیقی وعلی هذا یرتفع الخلاف بینهم وبین القدماء اذ لیس مرادهم بقولهم موضوع المنطق المعقولات
الثانیة ان مفاهیم المعقولات الثانیة بدون عروضها للمعلومات موضوع اذ مفهوم مالم یکون ظرف عروضه الذهن لیس
موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوثة عنها فی المنطق بل مرادهم ان الموضوع هی المعقولات الثانیة العارضة للمعلومات
من حیث ینطبق علیها وتتعدی احکامها الیها فموضوع کل مسئلة معقول ثان من حیث ینطبق علی معلومات هی معروضاتها
ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات ذلک المعقول الثانی من حیث هی معروضاته سواء کانت تلک المعلومات
معقولات اولی او معقولات ثانیة واعلم ان الحیثیات المعتبرة فی الموضوعات لیست قیودا لها لان المعروض للعوارض
الذاتیة انما هو ذات الموضوع لا الذات الماخوذة مع الحیثیة ولان الحیثیة لو کانت قیدا للموضوع لما کانت
مبحوثة عنها فی العلم مع انه قد یبحث عنها فیه ولا علة للحوق الاعراض الذاتیة اذ الحیثیة ربما تکون من الاعراض الذاتیة
المبحوثة عنها فی العلم فلو کانت علة للحوق الاعراض الذاتیة یلزم الدور وایضا فان کثیرا من الحیثیات لا یصح فیها التعلیل
کحیثیة الایصال مثلا فانها لیست علة للحوق الجنسیة والفصلیة لمعروضها فالحق ان الحیثیات المعتبرة فی الموضوعات انما هی
فی نظر الباحث فهی اما تعلیلیة للبحث ای علة للبحث فی نظر الباحث فلا یبحث الباحث الا عن العوارض التی تعرض فی
نظره من هذه الحیثیة او تقییدیة للبحث فی نظر الباحث بان یکون البحث مقصورا علی هذه الحیثیة وما یلحق لاجلها
فتکون مقصرة للبحث علی بعض العوارض **قوله** فصل اعلم ان لکل علم وصناعة یحتمل ان یکون عطف الصناعة علی العلم
تفسیریا اذ اطلاق الصناعة بمعنی العلم متعارف فیما بینهم یقال صناعة المیزان وصناعة البرهان قال الشیخ فی اول
طبیعیات النجاة العلم الطبیعی صناعة نظریة وکل صناعة فلها موضوع ویحتمل ان یراد بالعلم ما لا یتعلق بکیفیة عمل

بل يكون المقصود منه نفس العلم وبالصناعة ما يتعلق بكيفية عمل ويكون المقصود منه ذلك العمل وهي بهذا المعنى على
نحوين الاول ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال والثاني ما لا يمكن حصوله الا بمزاولة الاعمال والمنطق ايضا صناعة
بالنحو الاول لكونه متعلقا بكيفية عمل ذهني والحق ان بحث المنطق ليس الا عن احوال المعقولات الثانية التي ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا فهو يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع ثم يخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية
اذ الغاية المشتركة فيها هي العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال
التي وجودها بقدرتنا واختيارنا والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء العلوم والغايات
خارجة عنها والتقسيم والتعريف باعتبار الجزء اولى منه باعتبار الخارج كما صرح به الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات
الشفاء **قوله** غاية خارجة عنه مغايرة له وهي مقدمة في التصور على تحصيل ذي الغاية لان تحصيله فعل اختياري
فلا بد من ان يكون مسبوقا بتصور الغاية فمن حق كل طالب العلم ان يعلم الغاية المترتبة عليه المقصودة منه وان يصدق
بترتبها عليه والا لكان طلبه عبثا بلا فائدة والجد فيه لغوا بلا عائدة ولما كان غاية علم الميزان الاصابة في الفكر وحفظ
الرأي عن الخطاء في النظر فمن اراد الشروع فيه على وجه البصيرة فلا بد من ان يعلم انه علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن
عن الخطاء في الفكر فان من علمه بهذا الوجه فانه يعلم غايته ويصدق بترتبها عليه اذ العلم بان الاحتياج اليه بسبب خاص
هو الغاية منه يتضمن العلم بكونه مرتبا عليه **قوله** فضل اشتغال بضم الشين وسكون الغين المعجمة او ضمهما وفتح الشين وسكون
الغين او فتحهما ففيه اربع لغات **قوله** للمنطقي من حيث انه منطقي انما قيد بالحيثية لان المنطقي اذا كان نحويا ايضا فله شغل بالالفاظ
لكن لا من حيث انه منطقي بل من حيث انه نحوي كذا افاد السيد المحقق قدس سره **قوله** كيف وهذا البحث بمعزل عن
غرضه وغايته اذ الغرض للمنطقي الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما حتى يوصلا الى مجهول تصوري او تصديقي
وليس الموصل الفاظهما بل معانيهما **قوله** ومع ذلك فلا بد له من الالفاظ الدالة على المعاني اما بالنسبة الى نفسه فلان
العقل مشوب بالتخييل وترتيب المعاني بدون تخييل الالفاظ عسير واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد وان
يكون بلغة من اللغات ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة والحاصل ان تعلم هذا الفن متوقف على معرفة بحث الالفاظ لان
التعلم انما يكون بالافادة والاستفادة والافادة والاستفادة موقوفة عليه وبعد تعلمه ان اراد العالم به تحصيل مجهول
لشخص آخر فلا بد له من الالفاظ وان اراد تحصيله لنفسه احتاج اليها ليسهل الامر عليه فهذا الفن تعلمه وحصول غرضه
يحتاج الى مباحث الالفاظ خصوصا من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت مسائله قانونية اخذ وا مباحث الالفاظ
على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوها في مقدمات الشروع لئلا يكون وحشية عن الفن بالكلية ولكلا يحتاج

الی تعبیرہا واذا دون بلغة اخری لانہ قد یکون تعلمہ بلغة واستعمالہ لتحصیل المجہولات بلغة اخری کذا قال السید المحقق قدس
سرہ قولہ ولذلک یقدم بحث الدلالة والالفاظ فی کتب المنطق ولیس ہذا البحث من ابواب ہذا الفن کما یتوہم من
کلام الشیخ فی اوائل منطق الشفاء حیث قال بعد ما ذکر ان لا احتیاج الی الالفاظ انما ہو للافادة والاستفادة
فاضطرت صناعة المنطق الی ان یصیر بعض اجزائہا نظرا فی احوال الالفاظ ولولا ما قلناہ لما احتاجت ایضا الی
ان یکون لہ ہذہ الجزء قولہ وفی الاصطلاح کون الشئ بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشئ آخر المراد بالعلم مطلق الادراک
تصورا کان او تصدیقا یقینیا او غیر یقینی والصواب ان لا یعتبر اللزوم لان العلم ہہنا اعم من البدیہی والنظری کما انہ
اعم من التصوری والتصدیقی صرح بہ بعض المدققین قولہ کدلالة لفظ اح اح دمن الطبیعة دلالة اح بضم الہمزة وسکون
الحاء المعجمة المشددة علی الوجع وبفتح الہمزة علی التحسر ودلالة اف علی التضجر قولہ تضطر باحداث ہذا اللفظ عند عروض
الوجع فی الصدر وطبیعة السامع ایضا تتادی الی فہم ذلک المعنی عند سماع اللفظ من غیر احتیاج الی الوضع قولہ
کدلالة لفظ دیز المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ انما قید اللفظ بکونہ مسموعا من وراء الجدار لما افاد السید
المحقق قدس سرہ ان اللافظ اذا کان مشاہدا کان وجودہ معلوما بحس البصر لا بدلالة اللفظ واما مثل بلفظ دیز
اشارة الی ان خصوصیة اللفظ لغو فی الدلالة العقلیة بخلاف خصوصیتہا فی الدلالة الوضعیة والطبعیة واعلم ان
حصر الدلالة اللفظیة فی الثلثة استقرائی ولذا لم یورد بصورة الحصر وما قیل الدلالة اللفظیة اما ان یکون للوضع
مدخل فیہا اولا فالاول الوضعیة والثانی اما ان یکون بحسب مقتضی الطبع فطبعیة والا فعقلیة ففیہ ان العقلیة ما
یکون بالعلاقة العقلیة وما لا یکون بعلاقة الوضع والطبع یجوز ان یکون بعلاقة غیر العلاقة العقلیة فالقسم الاخیر
مرسل لکونہ اخص مما اخرجہ الترديد بین النفی والاثبات الا ان یقال المراد بایراد صورة الحصر فی الامور الاستقرائیة
ہو الضبط وتسہیل الاستقراء ثم ہہنا اشکال وہو ان فہم المدلول فی کل من الدلالات الثلث موقوف علی العلم بالعلاقة
بین الدال والمدلول وہو موقوف علی العلم بہما فیلزم الدور واجیب عنہ تارة بان الموقوف علی العلم بالعلاقة ہو فہم
المدلول من الدال والموقوف علیہ ہو العلم بالمدلول مطلقا وتارة بان العلم السابق ہو التصوری والمتاخر ہو
الالتفات او العلم التصدیقی قولہ ودلالتہا غیر اللفظیة الوضعیة اعلم ان السید المحقق قدس سرہ انکر وجود الطبعیة
فی غیر اللفظیة وقال المحقق الدوانی دلالة الحمرة علی الخجل والصفرة علی الوجل منہا بل دلالة حرکة النبض علی المزاج
المخصوص ایضا منہا فان قلت دلالة حرکة النبض علی المزاج المخصوص کذا دلالة الحمرة علی الخجل والصفرة علی الوجل
وغیرہما انما ہی من اضطرار الطبیعة فیکون المدلول مستلزما للدال استلزاما عقلیا فیکون الدلالة عقلیة اذ المعتبر فیہا علاقة

اللزوم العقلی اعم من ان یکون الدال ناشیاعن الطبعیۃ او عن غیرہا قلت ہذا جار بعینہ فی اح اح ایضا فیلزم ان یکون ہذہ الدلالۃ ایضا عقلیۃ والتحقیق انہ ان کان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعین والمزاج المخصوص للحرکۃ المعینۃ والکیفیات النفسانیۃ لتلک الالوان استلزاما عقلیا کانت الدلالۃ عقلیۃ ولاینافی ذلک تحقق الدلالۃ الطبعیۃ ایضا فان من لایعرف الارتباط العقلی بین تلک الدوال ومدلولاتہا ینتقل الیہا بمجرد ممارسۃ عادۃ الطبعیۃ ولاشک ان ہذہ الدلالۃ لیست عقلیۃ لانہا لیست مستندۃ الی العلاقۃ العقلیۃ حتی لو فرضنا انتفاءہا کانت باقیۃ علی حالہا انتہی والحاصل انہ لامانع من تحقق الدلالتین من جہتین فی مادۃ واحدۃ فمن جہۃ اللزوم العقلی تحقق الدلالۃ العقلیۃ ومن جہۃ ممارسۃ عادۃ الطبعیۃ تحقق الدلالۃ الطبعیۃ کذا قیل **قولہ** فہذہ ست دلالات بالاستقراء والظاہر ان المراد منہ المعنی اللغوی کما افادہ السید المحقق قدس سرہ اذ الحصر لیس الا تحصیل الجزئیات التعدیۃ حکمہا الی مقسمہا فانہا انما یتصور بعد تحصیل الجزئیات ومعرفۃ احکامہا فلیس المراد بہ ما یقابل القیاس والتمثیل وہو استدلال باحکام الجزئیات علی حکم الکلی **قولہ** والمنطقی انما یبحث عن الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ اعلم انہم عرفوا الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ بانہا فہم المعنی من اللفظ عند اطلاقہ بالنسبۃ الی من ہو عالم بالوضع واحترزوا بہذا القید عن الدلالۃ اللفظیۃ الطبعیۃ واللفظیۃ العقلیۃ و ارادوا بالوضع وضع ذلک اللفظ فی الجملۃ لا وضعہ لمعناہ لئلا یخرج التضمن والالتزام واورد علیہ تارۃ بان العلم بالوضع متوقف علی فہم المعنی کما انہ یتوقف علی فہم اللفظ لکونہ نسبۃ بین اللفظ والمعنی فلو کان فہم المعنی لاجل العلم بالوضع یلزم توقف کل من فہم المعنی والعلم بالوضع علی الآخر واجیب عنہ بان فہم المعنی فی حال اطلاق اللفظ موقوف علی العلم السابق للوضع وذلک العلم السابق لایتوقف علی فہم المعنی فی الحال بل علی فہمہ فی الزمان الماضی قال الشیخ فی الشفاء معنی دلالۃ اللفظ ان یکون اذا ارتسم فی الخیال مسموع اسم ارتسم فی النفس معناہ فیعرف النفس ان ہذا المسموع لہذا المفہوم فکلما اوردہ الحس علی النفس التفت الی معناہ فالدلالۃ ہی کون اللفظ بحیث کلما اوردہ الحس علی النفس التفت الی معناہ وذلک الالتفات انما ہو بسبب العلم السابق للوضع وبان فہم المعنی من اللفظ موقوف علی العلم التصوری للوضع والمراد بالفہم ہو العلم التصدیقی وتارۃ بان الفہم صفۃ للمعنی او للسامع والدلالۃ صفۃ للفظ وہاتان الصفتان متباینتان لایجوز تعریف احدہما بالاخری واجاب عنہ العلامۃ التفتازانی بانا لانسلم ان الفہم لیس صفۃ للفظ فان معنی فہم السامع المعنی من اللفظ وانفہام المعنی منہ ہو معنی کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی غایۃ فی الباب ان الدلالۃ مفرد ویصح ان یشتق منہ صفۃ یحمل علی اللفظ کالدال وفہم المعنی من اللفظ وانفہامہ منہ مرکب لایمکن اشتقاقہا منہ الا بالرابط مثل ان یقال اللفظ من فہم منہ المعنی الاتری الی صحۃ قولنا اللفظ متصف بانفہام المعنی منہ کما انہ متصف

بالدلالة ولعل التحقيق ما افاده السيد المحقق قدس سره ان الدلالة حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب
المتعلقة بالابن لا حالة قائمة بهما واما تعريفها مضافا الى الفاعل والمفعول وبانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى
فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم او الانتقال ولا في ان ذلك
الفهم او الانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه وينتقل منه اليه وانما
تسامحوا تنبيها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم او الانتقال فكانما هو **قوله** فان الافادة بها لا يخلوا
عن صعوبة تحقيقه ان الانسان مدني الطبع اي طبعه يقتضي التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه ليتشاركوا ويتعاونوا في
تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها حتى لو انفرد عنهم تعذر معيشته وحصول الاشياء المذكورة متى كان بمعونتهم
فيتوقف لا محالة على ان يعلم كل واحد غيره ما في ضميره والدلالة الطبعية وكذا العقلية غير كافية للفهم المفصل واما الاشارات
فايضا الدلالة غير كافية وفي الكتابة مشقة عظيمة فاحتيج في التعليم والتعلم الى الالفاظ الموضوعة بازاء ما في ضميرهم فعلم
ان الافتقار انما هو الى الدلالة اللفظية الوضعية فلها الاعتبار في العلوم والمحاورات دون غيرها وبهذا ظهر ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي هي اذ المقصود من الوضع ليس الا افادة ما في الضمير ولا يتعلق القصد بافادة الشيء من
حيث تقيده باحد الوجودين وايضا على تقدير وضعها للصور الذهنية يخرج الالفاظ الدالة على المعاني التي
لا توجد في الاذهان وعلى تقدير وضعها للاعيان الخارجية يشكل بالالفاظ التي لا توجد معانيها الا في الذهن وايضا
ما وضع له الالفاظ لا يجب حصوله في الذهن بل يجوز حصوله بالوجه نعم يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع
والاستعمال فان قيل يجوز ان يجعل الوجه مرآة لملاحظة الصورة قلت ظاهر ان الوجه انما يجعل مرآة لملاحظة نفس
المعنى لا لملاحظته من حيث انه حاصل في الذهن فما ذهب اليه الشيخ من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ماول
بان المراد بها المعاني من حيث هي هي فان الصورة قد تطلق على الشيء من حيث هو هو كما ان القول بكونها
موضوعة للاعيان الخارجية ماول بان المراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
قوله على ثلثة انحاء حصر الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلث حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات واورد بان
الخارج مقيد باللزوم فيبقى قسم رابع واجيب بان هذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر في حد الدلالة الالتزامية وانما هو
شرط لتحقق الدلالة **قوله** على تمام ما وضع ذلك اللفظ له انما قال على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له اشعارا
بالتركيب بخلاف التمام فان مقابله النقص واما الجميع فمقابله البعض وفيه ان كلا منهما مشعر بالتركيب صريحا او كناية لان مقابل
التمام النقص ومقابل الجميع البعض وكما ان كل مجموع يشتمل على البعض كذا كل تمام متضمن لما يوجد في الناقص والفرق

بينهما يشبه الفرق بين المجمل والمفصل فالصواب ان يقال دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة **قوله** كدلالة الانسان الخ
اے كدلالة لفظ الانسان على المعنى الواحد المتحصل من مجموع الحيوان والناطق فلا يرد ان لفظ الانسان موضوع
بازاء امر مجمل معبر عنه بالفارسية بآدمي وهذا المجمل غير مفهوم الحيوان الناطق لان كثيرا من يعلم ذلك المجمل لا يخطر بباله
مفهوم الحيوان الناطق ويحتاج الى تجشم الاكتساب حتى يتصوره ويمكن ان يقال لفظ الانسان موضوع بحسب
الاصطلاح لمجموع الحيوان والناطق فيكون دلالته عليه مطابقة وعلى كل من الحيوان والناطق تضمنا كما قال
الشيخ في اوائل منطق الشفاء ان الحيوان نعنى به بحسب الاصطلاح الذي لاهل هذه الصناعة انه جسم ذو نفس حساس
فيكون دلالته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة وعلى اجزائها دلالة تضمن **قوله** بل على معنى خارج عنه اعلم ان ههنا
اشكالا مشهورا تقريره انه اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى وجزئه يكون دلالته على الجزء مطابقة مع كونه دلالة
على جزء المعنى الموضوع له واذا كان موضوعا للملزوم واللازم كان دلالته على اللازم مطابقة مع انه دلالة على
الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيود الحيثيات في حدود الدلالات والمص العلامة قدس سره
لم يقيد حدود الدلالات الثلث بالحيثيات اما لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات يراد في حدودها قيود
الحيثيات ذكرت او لم تذكر واما لان المقصود ليس تعريف الدلالات حتى يبالغ في رعاية القيود وانما المقصود التقسيم
على طور يشعر بالتعريف فلا باس بترك القيود واهمالها كما في شرح التلخيص وفيه انه لا بد في كل قسم من قيد يميزه عن افراد قسم
آخر بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف كل قسم منه واما لانه لا حاجة الى اعتبارها كما قال المحقق الطوسي والعلامة الشيرازي
تبعا للشيخ ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه فيلزم
ان لا يوجد في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى
انه لو اطلق واريد به معنى يقال انه دال عليه ولو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير بارادة اخرى
صالحا للدلالة عليه فاذا اطلق اللفظ المشترك بين الكل والجزء على الكل لم يدل على الجزء لعدم كونه موضوعا للجزء
في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزء يدل عليه بالمطابقة دون التضمن وكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين اللازم
والملزوم على الملزوم فانما يدل على اللازم بالالتزام وحال اطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة وسيجيء تحقيق الكلام
فيه انشاء الله تعالى والحق ان محصل التقسيم ان الدلالة اما على تمام ما وضع له في وضع واما على جزءه في هذا الوضع واما
على الخارج فيه فلا انتقاض اصلا ولا حاجة الى التمحلات التي ارتكبوها في هذا المقام **قوله** لازم للموضوع له اى الملزوم عقليا
بان يمتنع تصور الملزوم بدون تصور اللازم عقلا او عرفيا بان يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدون تصور اللازم

وہذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل تلاصق واتصال بسببه ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما صرح به بعض المهرة فالمراد بالامتناع في مجرى العادة الامتناع في الجملة ولو في بعض الاحيان ولو اعتبر اللزوم العقلي يلزم خروج اللوازم البعيدة وكذا يلزم خروج المعميات اذ دلالتها على المعاني المقصودة منها ليست بمطابقة ولا تضمن فهي التزامية مع انه لا لزوم عقلي ههناك ايضا من انواع الدلالات ما هي مجازية وليست بمطابقة اذ مدلولها ليس بموضوع له حقيقة ولا تضمن اذ مدلولها ليس جزءا منه بل خارج عنه فلا بد ان تكون التزامية مع انتفاء اللزوم العقلي وما قيل في المجازات ايضا لزوم عقلي فان كل مجاز لا بد له من قرينة وفهمه مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي ففيه ان القرينة قد تكون خفية فلا يجب ههناك انتقال الذهن من المسمى الى المعنى المجازي وقد يقال الدلالات المجازية داخلة في المطابقة بتعميم الوضع من الشخصي والنوعي وهذا مشكل على مذهب اهل الميزان اذ زعم بعض المحققين انها خارجة عن الدلالة اللفظية الوضعية اذ هي ان يفهم المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع وبالجملة المشروط في الدلالة الوضعية كلية الفهم وفيه ان المجازات واقعة قطعا والا لزوم ذهني ههناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما **قوله** واللازم ما ينتقل الذهن من الموضوع له اليه فيان في لفظ العمى مثلا ينتقل الذهن الى البصر ولا ثم الى العدم المضاف اليه من حيث هو مضاف وايضا المتضايفان انما يتعقلان معا لا من غير تقدم لاحدهما على الآخر بحسب التعقل مع ان كلا منهما مدلول التزامي للآخر فالصواب ان يقال اللازم ما يمتنع الالتفات الى الملزوم بدون الالتفات اليه عقلا **قوله** كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فيه نظر ظاهر اذ لا ينتقل الذهن من تصور الانسان الى تصورهما مع ان المعتبر في الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص كما سيصرح فلا يصلح هذا مثالا للمدلول الالتزامي الا ان يقال نه مناقشة في المثال وما قال العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه ان اللزوم بين الانسان والقابلية المذكورة اللزوم البين بالمعنى الاعم والتعريف المذكور للزوم البين بالمعنى الاخص واشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم لعدم تحقق الاخص بدون الاعم فيكون معنى الاعم ايضا شرطا والتمثيل للاخص وبهذا القدر يتم التمثيل ليس بشيء لانه ان اراد بقوله ان اشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم ان اشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم مع قطع النظر عن تحققه في ضمن ذلك الاخص ايضا فلا يخفى بطلانه وان اراد اشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم المتحقق في ضمن ذلك الاخص فمسلم لكن بهذا القدر لا يتم التمثيل كما لا يخفى **قوله** وكدلالة العمى على البصر فان العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال عميت ابصارهم الى غير ذلك من النظائر الشائعة

والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدوانی واعترض علیه بان ارتکاب التجوز والتجرید لازم ولو فرض خروج البصر عن العمی
فان العمی هو العدم المنسوب الی البصر فیلزم من اسناده الیه ثانیا التکرار فارتکاب التجرید لازم واجاب عنه بعض
المدققین بان المسند الی البصر هو نفس العمی ولیست النسبة داخلة فیه بل فیما یعبر عنه والا لکان العمی امراً نسبیاً و
قد اشتهر بینهم الفرق بین جزء الشیء وجزء مفهومه فالعمی صفة بسیطة قائمة بالاعمی وحقیقته عدم خاص یعبر عنه بعدم البصر
فالبصر والتقیید به داخلان فی هذا المفهوم العنوانی وخارجان عن حقیقته البسیطة لما کانت الالفاظ موضوعة للحقائق
دون عنواناتها کانت دلالة العمی علی البصر دلالة علی الخارج عن الموضوع له وکان اسناده الیه علی سبیل الحقیقة من غیر
تجرید ومجاز وبهذا ظهر ان ما قال الفاضل الیزدی فی حواشی شرح التهذیب ان حال لفظ العمی الموضوع للعدم المقید
بالبصر حال الانسان الموضوع للحیوان الناطق فان الصفة قید کالمضاف الیه فکما جزمتم بدخول القید ههنا فالظاهر الجزم
بدخوله ثمه سواء بسواء لیس بشیء اذ قد عرفت ان العمی صفة بسیطة قائمة بالاعمی وحقیقته عدم خاص یعبر عنه بعدم البصر و
البصر والتقیید به خارجان عن حقیقته البسیطة واما الانسان فهو موضوع للحیوان الذی ذلک الحیوان بعینه الناطق
ولیس هناک امران متغایران احدهما المطلق والاخر المقید کما صرح به الشیخ فی الهیات الشفاء فقیاس احدهما علی الآخر
قیاس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الصفة قید کالمضاف الیه اجلی من ان یخفی واعلم انهم قالوا دلالة الالتزام
مهجورة فی العلوم دون المحاورات اذ مدار حسن الکلام عند البلغاء علی المعانی المجازیة التی اکثرها مدلولات التزامیة
واستدل علیه الامام الرازی فی شرح الاشارات بان الدلالة علی جمیع اللوازم محالة وعلی البینة منها باطلة لان البین عند
شخص لا یکون بینا عند شخص آخر وتعقب علیه المحقق الطوسی بان هذا یقدح فی المطابقة بعینه فان الوضع بالقیاس
الی الاشخاص مختلف ثم قال والحق فیه ان الالتزام فی جواب ما هو وما یجری مجراه لا یجوز ان یستعمل واما فی سائر المواضع
فقد یعتبر ولولا اعتباره لم یستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالیة عن الاجناس فهی لا تدل علی ماهیات المحدودات
الا التزاما ورد علیه المحاکم بان الالتزام لیس مستعمل فی الحدود والرسوم الناقصة الخالیة عن الاجناس فان المراد بالحد
الناقص لم یرد به ماهیة المحدود وکذا الرسم بالرسم الناقص لم یرد به ماهیة المرسوم والا لکان حدین تامین بل اراد
بهما مفهومیهما المطابقیین وانت تعلم ان الحد الناقص الخالی عن الجنس وکذا الرسم الناقص الخالی عنه من اقسام المعرف
قطعا والمعرف ما یکون تصوره سببا لتصور المعرف سواء کان التصور بحسب الحقیقة او بامر صادق علیه فالحد الناقص
الخالی عن الجنس وکذا الرسم الناقص الخالی عنه لا بد من ان یدل علی المهیة باحدی الدلالات اذ المقصود من التحدید
والترسیم لیس الا ان یدل علی المهیة کما صرح هو نفسه فی بحث التعریف من المحاکمات وظاهر ان هذه الدلالة لیست

بطابقة ولا تضمن فهي التزامية فعلم ان الاستلزام ليس بمهجور مطلقا بل مستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن
الاجناس واما قوله فان الحاد بالحد الناقص الخ فان اراد به ان الحاد بالحد الناقص لم يرد به تصور ماهية المحدود اصلا لا
بالكنه ولا بالوجه الذاتي او العرضي كما يدل عليه قوله بل اراد الخ فهو سفسطة اذ لو اراد الحاد بالحد الناقص وكذا الراسم
بالرسم الناقص مفهومهما المطابقتين لم يبق الحد حدا ولا الرسم رسما كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وان اراد به ان الحاد
بالحد الناقص وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يريدوا بهما تصور ماهية المحدود والمرسوم بالكنه كما يدل عليه قوله والا لكانا حدين
تامين فعلى تقدير تسليمه لا يجديه نفعا كما لا يخفى على اولي النهى **قوله** وذلك لان الجزء لا يتصور بدون الكل ورد عليه بان الكل
محتاج الى الجزء وجودا وتعقلا ففهم الجزء وتصوره وكذا وجوده سابق على فهم الكل وتصوره ووجوده واجيب بان التضمن
ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا بل هو فهم الجزء من اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزء مطلقا لا فهم الجزء من اللفظ
ورد بانه كما ان فهم الجزء مطلقا سابق على فهم الكل كذلك فهم الجزء من اللفظ مقدم على فهم الكل منه وتشييد اركانه السيد
المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع و
الحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء اولا ولا نعني به تذكر الجزء
مفصلا مخطرا بالبال بل تذكره مجملا في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فيكون المطابقة تابعة للتضمن لا
يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكنه لا في تذكره بوجه ما عند اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع
اللفظ بازائه من حيث خصوصيته فهم ذلك المعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه وح فلا
شك ان تذكره مشتمل على تذكر جزءه اجمالا في معنى مركب وضع اللفظ بازاءه من وجه ما وجوبه وتذكر ذلك الوجه عند اطلاقه
لا تذكر شيء من اجزاء المركب الا ان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه
المخصوص بصمام كما كان تذكره مسبوقا بتذكر جزءه هذا كلامه الشريف وانت تعلم انه انما يتم لو كان المدلول المطابقي
لاحد المفردين مدلولا تضمنيا للمركب مع ان كلا من المدلولين المطابقتين للمفردين انما يفهم لكونه مدلولا للفظ لا لكونه للفظ
داخلا في المدلول المطابقي للمجموع والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم
يوجد اللفظ المركب بعد فلو فهم ثانيا في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر
الجزء اولا لكنه ليس مدلولا تضمنيا للمركب بل مدلول مطابقي للجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث انه مدلول تضمني للمركب
ليس متقدما على تذكر المركب بل مؤخر عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وهذا معنى ما قيل دلالة التضمن فهم الجزء
من حيث هو جزء وفهمه من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتاخر عنه وما قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع

ان التضمن فہم ما صدق علیہ الجزء من حیث ہو لا من حیث انہ موصوف بالجزئیۃ کما ان المطابقۃ فہم ما صدق علیہ الکل من
حیث ہو لا فہم الکل من حیث ہو کل والا لکان فہمہما من اللفظ معاً لان الکلیۃ والجزئیۃ اضافیان لا یعقل احدہما الا
مع الاخری ففیہ انہ لا معنی لصدق الجزء علی شئ مالم یصر موصوفاً بالجزئیۃ فکونہ مصداقاً للجزء لیس الا من حیث کونہ موصوفاً
بالجزئیۃ غایۃ الامر ان ہذہ الحیثیۃ لیست بداخلۃ فی المصداق حتی یکون امراً اعتباریاً وکذا المطابقۃ فہم ما صدق علیہ
الکل ولا یمکن صدقہ علی شئ مالم یصر ذلک الشئ ذا اجزاء وہذا معنی کونہ موصوفاً بالکلیۃ واما قولہ فیکون فہمہما من اللفظ
معاً فعجیب لان التضایف لیس الا بین مفہومی الکلیۃ والجزئیۃ لا بین ما ہو مصداق للکل والجزء والدلالۃ المطابقیۃ و
کذا التضمنیۃ لیست الا فہم ما یصدق علیہ الکل والجزء وذا لا یتصور الا بعد کون الشئ موصوفاً بالکلیۃ والجزئیۃ لا فہم ہذین
المفہومین الاعتباریین ہذا ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً **قولہ** والتابع لا یوجد بدون المتبوع یعنی ان الدلالۃ
التضمنیۃ والالتزامیۃ لا توجدان بدون المطابقۃ لانہما تابعان لہا اذ القصد یکون ملتفتاً الیہ بالذات والجزء وکذا اللازم
انما یکون الالتفات الیہما بالعرض والتبع والتابع من حیث ہو تابع لا یوجد بدون المتبوع فالتضمنیۃ والالتزامیۃ
لا توجدان بدون المتبوع اعنی المطابقۃ وانما قیدنا بالحیثیۃ احترازاً عن التابع الاعم فانہ قد توجد بدون المتبوع
وفی ہذا البیان کلام مذکور فی الکتب المشہورۃ والاسلم ان یقال التضمن والالتزام یستلزمان الوضع المستلزم للمطابقۃ
فیستلزمانہا قطعاً واعلم ان اہل العربیۃ قالوا الدلالۃ مطلقاً تابعۃ للقصد والاستعمال فان کان اللفظ مستعملاً فی المدلول
المطابقی فالدلالۃ مطابقیۃ وان کان مستعملاً فی المدلول التضمنی کانت تضمنیۃ وان کان مستعملاً فی المدلول الالتزامی
کانت التزامیۃ ولا یخفی ان الاستعمال فیہما لا یستلزم الاستعمال فی المدلول المطابقی فہما لا یستلزمان المطابقۃ عندہم
الا التقدیری بمعنی ان ہہنا معنی لو استعمل فیہ اللفظ کان دلالتہ علیہ مطابقۃ **قولہ** ولا لازم لہ فیہ انہ انما یتم لو اعتبر اللزوم
العقلی واما لو اعتبر اللزوم العرفی ایضاً فان فسر بالا یتخلف تصور اللازم عن تصور الملزوم عرفاً فیجوز ان یوجد معنی لا
لازم لہ عرفی وان فسر بما ینتقل الذہن من ملزومہ الیہ فی الجملۃ ولو فی بعض الاحیان فلا یتم اذ ما من معنی الا ولہ علاقۃ
مع بعض المعانی بحیث ینتقل الذہن منہ الیہ ولو فی بعض الاحیان ثم ہہنا کلام آخر وہو انہ ان ادعی الجواز بمعنی الاحتمال
العقلی فہو قائم لکنہ لا یفید العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام وان اخذ بمعنی الامکان الذاتی فیحتاج الی
بیانہ وکونہ مع الفعلیۃ لیفید العلم بعدم الاستلزام فان الامکان بدون الفعلیۃ لا یفیدہ فان قلت المراد بالجواز
الامکان العام المتحقق فی ضمن الوجوب فان الحکم بعدم استلزام المطابقۃ للالتزام بدیہی قلت ہذا انما یتم علی تقدیر
اخذ اللزوم العقلی وما قیل لو استلزمت المطابقۃ الالتزام لزم من تصور معنی واحد تصور امور غیر متناہیۃ ففیہ انہ یجوز

انتهاء سلسلة اللوازم الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته فيكون بينهما تلازم متعاكس ويكون كل منهما لازماً ذهنياً
للآخر ولا استحالة فی تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما بين المتضايفين واعلم ان المصنف العلامة قدس سره لم يتعرض
بحال التضمن والالتزام فی الاستلزام وعدمه احالة الی فهم المتعلم لانا نعقل كثيرا من المعانی المركبة مع الغفلة عن جميع
عوارضه ولوازمه ودلالة العمی علی البصر التزامية مع انتفاء الجزء قوله واقله انه ليس غيره فلا يصح ما قلتم انه يجوز ان
يوضع اللفظ لمعنى بسيط لا جزء له ولا لازم له لان كونه ليس غيره لازم لكل شیء من المعانی قوله فضلا عن كونه ليس غيره
والا لزم من كل تصور تصديق وهو باطل نعم سلب الغير لازم بين بالمعنى الاعم والمعتبر فی الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى
الاخص فان قيل الشعور بالمهية يستلزم امتيازها عن غيرها وذلك يستلزم تصور الغير فسلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى الاخص
يقال كل مشعور به وان كان موجودا فی الذهن متميز لديه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا لامتيازه عن غيره اعنی
سلب الغير عنه قوله فصل اللفظ الموضوع لمعنى الدال عليه بالمطابقة وانما ترك هذا القيد لظهور ان النظر مختص بالدلالة
اللفظية الوضعية وانما اريد بالدال الدال بالمطابقة لان القصد انما يكون فی الدلالة المطابقية عند اهل الميزان قوله
فالمفرد ما لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء او كان له جزء ولكن لا يكون له دلالة على المعنى او كان
له جزء دال على المعنى لكن مدلوله لا يكون جزء المعنى المقصود من الكل او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود
من الكل لكن لا يكون دلالته مقصودة كدلالة همزة الاستفهام على معناه ودلالة زيد على مسماه ودلالة عبد الله
على المعنى العلمی ودلالة الحيوان الناطق على معناه اذا جعل علما لشخص انسان واعلم انه قال الشيخ فی الفصل السادس
من اولی منطق الشفاء الموجود فی التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هی التی لا تدل اجزاؤها على شیء
واستنقض فريق من اهل النظر هذا الرسم واوجبوا ان يزاد فيه انها التی لا تدل اجزاؤها على شیء من معنى الكل
اذ قد تدل اجزاء الالفاظ المفردة على معان لكنها لا تكون اجزاء معانی الجملة هو انا اری ان هذا الاستنقاض من مستنقضيه
سهو وان هذه الزيادة غير محتاجة اليها للتتميم بل للتفهيم وذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ
حق من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما ان اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون
ذلك دلالته ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالته فكذلك اذا اخلاه فی اطلاقه عن الدلالة
بقی غير دال وعند كثير من اهل النظر غير لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب المتعارف عند كثير من المنطقيين
لفظا او يشتمل على دلالة واذا كان ذلك كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا
ايضا يريد ان يدل بجزئه على معنى آخر من شأنه ان يدل به عليه وقد انعقد الاصطلاح على ذلك فلا يكون جزئه

البتة دالا على شيء حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يجد الاضافة المشار اليها وهي مقارنة ارادة القائل لا انها
وبالجملة ان دل فانه يدل بلا حين ما يكون جزءا من اللفظ المفرد بل اذا كان لفظا قائما بنفسه فاما وهو جزء فلا يدل
على معنى البتة انتهى وتلخيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل بارادة اللافظ حتى لو خلا عنها لا يكون دالا بل لا
يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عبد الله والحيوان الناطق ليس دالا على معنى في حال العلمية بل هو بمنزلة الزاء من زيد
وبمنزلة ان من انسان واورد عليه كل من نظر في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا خفاء
في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما سمع ذلك اللفظ او تخيله تعقل معناه سواء اراده اللافظ اولا وانت تعلم ان مجرد
العلم بالوضع لا يكفي في الانتقال من سماع اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لا بد من ان ينضم الى السماع الالتفات
الى الوضع ونحن نجد من انفسنا انا لا نفهم المعاني الاصلية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالاوضاع
الاصلية وما هو الا لكوننا ذاهلين عنها متوجهين الى المعاني المستعملة فيها واوضاعها نعم يمكن الالتفات الى الاوضاع
الاصلية فيفهم المعاني الاصلية عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادر جدا واما الدلالة بمجرد تخييل اللفظ فهي دلالة غير
لفظية لاستنادها الى الصورة الخيالية لا من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من له فهم سليم ان الدلالة علة
غائية للوضع وان الواضع انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم لان الوضع ليس الا التعريف لما في الضمير
ففهم ما هو غير مقصود المتكلم ليس دلالة مصطلحة فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذي لا
يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يكون جزئه دالا على المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزئه بارادة اخرى صالحا للدلالة
عليه وبه يظهر انه لا فرق بين لفظ عبد الله علما وبين لفظ ان من انسان في عدم الدلالة على معنى قال الشيخ في خواتيم
الفصل الخامس من ثانية قاطيغورياس الشفاء ليس لفظ ومؤلف بحسب اللسان والمسموع لفظا ومؤلفا بحسب استعمال
اهل المنطق فان عبد الله وعبد الرحمن وتابط شرا وامثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة لا انها
لا تعد في المؤلفات بحسب نظر المنطق اذا كان لا يراد باجزائها حيث جعلت القابا واسماء شخصية دلالة على المعنى اصلا
وان كان قد يتفق ان يدل بها على معنى في موضع اخر **قوله** والمركب ما يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه الخ
اعلم ان الوضع قد يكون شخصيا كوضع زيد لمعناه ووضع الانسان لمسماه وقد يكون نوعيا وهو على نحوين لان الاول
ان يكون بثبوت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعينه له كما يقال كل لفظ يكون على زنة فاعل فهو موضوع لذات من يقوم به الفعل وكما يقال كل اسم آخره
الف او ياء مفتوح ما قبلها فهو لفرد بين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل جمع عرف فهو لجميع تلك المسميات الى

غير ذلك وهذا الوضع النوعي كالوضع الشخصي والمراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ما يشمل الوضع الشخصي وهذا
القسم من الوضع النوعي والثاني ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يعلم منه بواسطة القرينة
حتى انه لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها
وهذا القسم من الوضع النوعي لا يكون في الحقيقة بل مختص بالمجاز والمركبات وكذا غيرها من اكثر الحقائق كالمشتقات وغيرها
مما يكون دلالته على المعنى بالهيأة موضوعات للمعاني بالوضع النوعي بالمعنى الاول هكذا قال علامة التفتازاني
في التلويح اذا عرفت هذا فلا يرد ما قيل ان المركب ليس له وضع سوى وضع المفردات فلا يدخل في الدال بالمطابقة ولا
حاجة الى ما ارتكب السيد المحقق قدس سره ان المطابقة دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له سواء كان هناك وضعا واحدا
او اوضاع متعددة بحسب اجزاء اللفظ والمعنى كرامي الحجارة مثلا فان الجزء الاول منه موضوع لمعنى والجزء الثاني لمعنى
آخر فاذا اخذ مجموع المعنيين كان مجموع اللفظ موضوعا لمجموع المعنى فههنا وضع اجزاء اللفظ لاجزاء المعنى لا وضع
عين اللفظ لعين المعنى والمطابقة تعم القبيلتين **قوله** وكلمة ان اقترن معناه بزمان معين من الازمنة الثلثة فخرج
منه ما لا يقترن بزمان معين من الازمنة الثلثة سواء لم يقترن بزمان اصلا او يقترن بزمان معين غير الثلثة والمراد
باقتران المعنى في تعريف الكلمة اقتران معناها بزمان معين من الازمنة الثلثة اقترانا اوليا بحسب الوضع لئلا ينتقض
باسماء الافعال اذ يقترن معناها ايضا بزمان معين من الازمنة الثلثة نحو صه فانه يدل على السكوت المقترن بالاستقبال
ولئلا يتوجه النقض باسمي الفاعل والمفعول ويمكن ان يقال لا حاجة الى اخراج اسماء الافعال اذ لا بعد في جعلها حين كونها
بمعنى الافعال كلمات واما النحاة فلم يعدها افعالا لامور لفظية كدخول التنوين وغيره واعلم ان المشهور ان لفظ الكلمة
مشتمل على ثلثة اجزاء الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما فالمادة تدل على الحدث والهيأة على النسبة والزمان
واورد عليه بانه يلزم على هذا كون الكلمة غير مستقلة لاشتمالها على النسبة فلا يصح جعلها قسما من المستقل بالمفهومية واجيب
بانها مستقلة باعتبار المعنى التضمني وكونها مستندا باعتباره وان كانت مستعملة في معناها المطابقي ويرد عليهم انهم قد صرحوا
ان اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل بل انما يدل على معنى واحد والا يلزم تحقق قضية احادية مع ان ادنى مراتب
الملفوظة ان تكون ثنائية فالصواب ما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى اجمالي مستقل بالمفهومية ينحل بتحليل
العقل الى الحدث والزمان والنسبة لا انه مركب منها حتى يلزم عدم الاستقلال وهذا المعنى ملحوظ بالذات مستقل بالمفهومية
فان قلت هذا يستلزم صحة كونه محكوما عليه ايضا قلت الفعل انما وضع لذلك المعنى ماخوذا على انه مسند الى الفاعل فلا يصلح

المحكوم عليه لا يقال الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما من الاجزاء الخارجية للفعل والاجمال الذي ذكر لا يحصل الا في
المركبات الذهنية وايضا يلزم على ما ذكر حمل الزمان على الحدث وبالعكس لتحقق مناط الحمل لانا نقول المراد الامر الواحد
المركب من الاجزاء الملحوظ باللحاظ الوحداني المتعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد بالتحليل التحليل
بحسب الملاحظة فههنا ملاحظة واحدة معدة لان يلاحظ الاجزاء بلحاظات متعددة فتأمل **قوله** فهو اداة في عرف
الميزانيين وحرف في اصطلاح النحاة اعلم ان من المعاني ما يلتفت اليها بالذات ويكون ملاحظة لا بتبعية الغير وهذه
المعاني صالحة لان يحكم عليها وبها ومنها ما هي نسب بين شيئين فيلاحظ تبعا لملاحظة الطرفين ومعنى الملاحظة تبعية
ان يلتفت اليها من حيث انها مرآة لملاحظة حال الطرفين الذي في الواقع اي مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فهي
معان لا تصلح لان يحكم عليها وبها نعم يمكن للعقل ان يلتفت اليها بالذات فيكون مستقلة في هذه الملاحظة مثلا معنى من
نسبة مخصوصة بين السير والبصرة يعبر عنها بالابتداء الخاص تعبيرا عن الشيء بلازمه ضرورة ان الابتداء الخاص ليس
نفس النسبة فاذا لوحظ من حيث انه حالة مخصوصة بين السير والبصرة بحيث يكون الالتفات اليها بالذات ويلتفت اليه
بالتبعية من حيث انه مرآة لملاحظة الحال الذي بين السير والبصرة مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فهو في هذا اللحاظ
غير مستقل وغير صالح للحكم عليه وبه واذا لوحظ بنفسه فهو مستقل صالح للحكم عليه وبه ويلزم ادراك متعلقه اجمالا وتبعا فالعقل
في الحالة الاولى يتوجه الى الاطراف وانما يتوجه اليه بالتبعية وفي الحالة الثانية يتوجه الى نفسه وانما يتوجه الى الاطراف
بالتبع فتعقل ذلك المعنى في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف لكن الالتفات بالذات الى ذلك المعنى قد ينفك عن
الالتفات بالذات الى الاطراف فثبت ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة وظهر سر قولهم المعنى الحرفي لا يكون الا
جزئيا بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وسقط ما زعم صاحب الافق المبين ان المستقل وغير المستقل
مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير المستقل مستقلا وبالعكس فان قيل الاسماء اللازمة الاضافة ايضا محتاجة
الى المتعلق فما الفرق بينها وبين المعاني الحرفية قلت معاني الاسماء اللازمة الاضافة مستقلة في انفسها وقد عرضت
لها اضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة بخلاف المعاني الحرفية واعلم ان الافعال الناقصة التي يسميها
المنطقيون كلمات وجودية داخلة في الاداة فان كان الناقصة مثلا لا تدل على الكون في نفسه بل على كون الشيء
شيئا لم يذكر بعده ما دام يذكر بخلاف كان التامة وما قيل الكون في نفسه معنى مستقل ويلحقه عدم الاستقلال
بالخصوصية وهذا المعنى المستقل مبدء لكان التامة والناقصة ليس بشيء لان كان الناقصة غير مشتمل على الحدث
الذي هو مدار الاستقلال في الافعال لانها بمادتها تدل على النسبة وبصورتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة

بخلاف کان التامۃ فانہا بمادتہا تدل علی الحدث وبصورتہا علی الزمان والنسبۃ الی فاعل ما فلا معنے لکون المعنے المستقل مبدء الکل واحد منہما قولہ ولیس ہذا الظن بصواب بل من بعض الظن بوجہین الاول ان الافعال الناقصۃ افعال عند النحاۃ ولیست بکلمات عند اصحاب ہذا الفن بل ہی ادوات زمانیۃ والثانی ما بینہ بقولہ فان الفعل اعم من الکلمۃ الخ قولہ بل ہو مرکب لانہ یحتمل الصدق والکذب وکل محتمل للصدق والکذب مرکب بخلاف الغائب فان الفاعل لیس جزء المفہوم لا یقال المضارع الغائب ایضاً یحتمل الصدق والکذب فانہ یدل علی ان شیئاً ما غیر معین وجد لہ المصدر کما ان المتکلم مثلا یدل علی ان شیئا معینا وجد لہ المصدر لانا نقول لا یجوز ان یکون معناہ ان شیئا غیر معین وجد لہ المصدر اذ لو کان معناہ ذلک لامتنع حملہ علی زید مثلا فلم یصح ان یقال زید یضرب لان ما وضع لغیر معین لا یصح اطلاقہ علی ما یقابلہ ہذا ما افادہ الشیخ وفیہ انہ لیس المراد بغیر المعین ما اعتبر فیہ عدم التعین بل ما لا یعتبر فیہ التعین فالصواب ان یقال لو کان معناہ ان شیئا ما مطلقا وجد لہ المصدر لامتنع حملہ علی زید مثلا لان استناد المصدر الی الموضوع المطلق یوجب عدم انحصار صدقہ فی الموضوع المعین او استنادہ الی المعین یوجب انحصار صدقہ فیہ ولا شک ان الانحصار وعدمہ متنافیان فکذا الاستناد ان فمعناہ ان شیئا معینا فی نفسہ وعند القائل مجہولا عند السامع وجد لہ المصدر فلم یحتمل الصدق والکذب بل لم یصح بہ فہو فی نفسہ لا یحتملہما بل مع فاعلہ الذی یذکر معہ قولہ ضرب علی معنے الحدث ولا ضرورۃ الی اعتبار المسند الیہ منویا فیہ وہو الضمیر المستتر کما ذہب الیہ اہل العربیۃ لانا نفہم منہ معنے محتملا للصدق والکذب فلا ریب فی اشتمالہ علی الفاعل ولیس الا علامۃ المضارع وتجویز ان یکون لفظا ضرب مثلا موضوعا للمعنے الجزئی من دون ان یکون جزء اللفظ بازاء جزء المعنے یستلزم تحقق قضیۃ احادیۃ ثم ہہنا اشکال وہو ان الہمزۃ من قولنا اضرب مثلا وان دلت علی معنے لکن الباقی جزء لیس یدل علی معنے بوجہ من الوجوہ وذلک لان المرکب من ضاد ساکنۃ ثم راء ثم باء اما ان لا یکون لفظا او یکون لفظا لا یکون دالا علی معنے من المعانی واجاب عنہ الشیخ فی منطق الشفاء بوجہین الاول ان المرکب ما یدل جزء لفظہ علی جزء معناہ فیکفی فیہ دلالۃ جزء واحد واما دلالۃ الباقی علی الباقی فمما لا یقتضیہ حد المرکب الثانی ان الباقی من اللفظ یدل علی الباقی من المعنے حال الترکیب وہذا القدر کاف وتفصیلہ ان الحدث والنسبۃ الی زمان مخصوص مفہومان من اضرب ولیست الہمزۃ دالۃ علیہما فتعین فہمہما من باقی اللفظ ودلالتہ حال الترکیب کافیۃ فی کون اللفظ مرکبا فلا یضر عدم دلالتہ حال التحلیل قولہ فصل قد یقسم المفرد بتقسیم اخر المشہور ان المنقسم الی الکلی والجزئی والمتواطی والمشکک الاسم خاصۃ واما الی المشترک والمنقول باقسامہ

والحقیقۃ والمجاز فہو مطلق المفرد اسما کان او کلمۃ او اداۃ قال السید المحقق قدس سرہ انقسام اللفظ الی الکلی والجزئی انما ہو بحسب اتصاف معناہ بہما ومعنی الاسم من حیث ہو معناہ صالح للاتصاف بہما واما الحرف فان معناہ من حیث ہو معناہ لیس معنی مستقلا صالحا لان یحکم علیہ وبہ واما الفعل فہو وان کان باعتبار احد جزئیہ محکوما بہ لکنہ باعتبار مجموع المعنی لیس محکوما بہ ایضا وانقسامہ الی المشترک والمنقول والحقیقۃ والمجاز لیس مما یختص بالاسم فان الکلمۃ قد تکون مشترکۃ وقد تکون منقولا وقد تکون حقیقۃ ومجازا وکذا الحرف ایضا یکون مشترکا وحقیقۃ ومجازا او لعل التحقیق ان المعنی الفعلی والحرفی ایضا لا یخلو عن الکلیۃ والجزئیۃ لان المعنیین وان لم یکونا صالحین لان یحکم علیہما بالکلیۃ والجزئیۃ لکن انتفاء الحکم لانتفاء ما ہو شرط اعنی الملحوظیۃ قصدا لا ینافی اتصافہما بحسب الواقع بالاوصاف الا تری ان المعنی الحرفی یصدق علیہ انہ مدلول للفظہ وحاصل فی الذہن مع انہ یحکم علیہ وبہ عند ما یعبر عنہ بالاسم وبالجملۃ عدم الاستقلال بالمفہومیۃ الثابت للمعنی الحرفی لا یخرجہ عن الاتصاف بحسب الواقع بالجزئیۃ علی انہم عن اخرہم صرحوا ان من مثلا موضوعۃ لجزئیات الابتداء المطلق والفعل موضوع للحدث والنسبۃ المعینۃ بینہ وبین الفاعل المعین فہما جزئیان قطعا **قولہ** وہو ان المفرد اما ان یکون معناہ واحدا بالعدد بمعنی ان لا یکون لہ معان متعددۃ من حیث ہو کک فلا یلزم خروج الاعلام المشترکۃ ولا خروج اسم الجنس المشترک عن تعریف المتواطی والمشکک **قولہ** متعینا متشخصا بحسب الوضع بحیث لو تصور نفسہ یمنع ہذا التصور عن صدقہ علی کثیرین فلا یرد علیہ انہ یخرج منہ الاعلام التی معانیہا غیر مدرکۃ بالحس وانما یتصور بالوجوہ الکلیۃ واما علم الجنس فلیس علما حقیقۃ لانہ موضوع للماہیۃ لا بشرط شئ کما ان اسم الجنس موضوع لہا والفرق بینہ وبین اسم الجنس المنکر ان الحضور الذہنی معتبر فیہ وغیر معتبر فی اسم الجنس وبینہ وبین اسم الجنس المعرف باللام انہ یدل علی الحضور الذہنی بنفسہ واسم الجنس یدل علیہ بواسطۃ اللام وبالجملۃ علم الجنس معناہ کلی وانما اطلاق العلم علیہ بالنظر الی الاحکام اللفظیۃ لکونہ مبتدا او ذا حال وغیر ذلک **قولہ** والاولی ان یسمی ہذا القسم بالجزئی الحقیقی لان الضمائر واسماء الاشارات لیست باعلام اصطلاحا مع انہا داخلۃ فی ہذا القسم لان الوضع فیہما وان کان عاما لکن الموضوع لہ خاص لکونہا موضوعۃ بوضع واحد لکل واحد واحد من الجزئیات فہناک وضع واحد عام لمعان کثیرۃ شخصیۃ لا کما توہم البعض ان الضمائر واسماء الاشارات موضوعۃ لمعان کلیۃ الا ان الواضع شرط ان لا تستعمل الا فی الجزئیات اذ یلزم علی ہذا مع تبادر الخصوصیات عند الاطلاق کونہا مجازات ابدا لا حقیقۃ ثم ہہنا کلام وہو ان کون معنی المضمر واحدا فی ضمیری المتکلم والمخاطب ظاہر اذ لا یقال انا وانت ویراد بہ متکلم او مخاطب مطلقا واما ضمیر الغائب فقد یعود الی الکلی ایضا ولفظ ہذا

قد یشار بہا الی الجنس واجاب عنہ سید المحقق قدس سرہ بوجہین الاول ان ضمیر الغائب راجع الی المذکور لفظا او معنی
او حکما والمذکور من حیث ہو مذکور ذکر اجزئیا لا یحتمل الشرکۃ والثانی ان کلمۃ ہو موضوعۃ للجزئیات المندرجۃ تحت
قولنا کل غائب مفرد مذکر سواء کانت جزئیات حقیقیۃ او اضافیۃ والاشارۃ الی الجنس مبنیۃ علی جعلہ بمنزلۃ الجزئی
المحسوس المشاہد والاولی ان یقال کونہا جزئیۃ لیس علی الاطلاق بل اذا کان المرجع والمشار الیہ جزئیا حقیقیا
قولہ علی سبیل الاستواء انما اعتبر الاستواء فی صدق المعنی علی الافراد لا فی نفس المعنی لاتحادہ واما الافراد فلا استواء
فیہا لاختلافہا والمراد بالصدق حمل المواطاۃ اذ المعتبر فی صدق الکلی علی افرادہ ہذا الحمل والمراد بالاستواء عدم التفاوت
المعتبر فی المشکک کما قال من غیر ان یتفاوت بالاولیۃ **قولہ** کالانسان بالنسبۃ الی زید وعمرو قال الشیخ فی منطق الشفاء
طریق التواطؤ ان یکون الاسم لہا واحدا وقول الجوہر اعنی حد الذات او رسمہ الذی بحسبہ یفہم من ذلک الاسم واحدا
من کل جہۃ مثل قول الحیوان علی الانسان والفرس والثور بل علی زید وعمرو وہذا الفرس وذلک الثور فان جمیع ذلک
یسمی حیوانا فاذا اراد واحد ان یحدہ او یرسمہ وبالجملۃ ان یاتی بقول الجوہر ای لفظ المفصل الدال علی معنی الذات فیہا
کلہا کان حدا او رسما فان القول عم من کل واحد منہا وجدہ واحدا فیہما من کل وجہ ای یکون واحدا بالمعنی و
واحدا بالاستحقاق ولا یختلف فیہا بالاولی والاحری والتقدم والتاخر والشدۃ والضعف ویجب ان یکون ہذہ
المواطاۃ فی القول الذی بحسب ہذا الاسم فانہ اذا وجد قول آخر تجد فیہ وتتشارک ولم یکن بحسب ہذا الاسم لم یصر لہ
الاسم مقولا بالتواطی **قولہ** بالاولیۃ وہی التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع والعلیۃ **قولہ** او الاشدیۃ لم یعد الازیدیۃ
من انحاء التشکیک مع انہ قد اعتبر فی المتواطی عدم التفاوت بہذا الوجہ ایضا ولعلہ ادرجہا فی الاشدیۃ اذ لا فرق
بین الشدۃ والضعف والزیادۃ والنقصان الا ان الشدۃ والضعف یستعملان فی الکیفیات والزیادۃ والنقصان
فی الکمیات قال المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ معنی کون احد الفردین اشد کونہ بحیث ینتزع عنہ العقل بمعونۃ الوہم
امثال الاضعف ویحللہ الیہا بضرب من التحلیل حتی ان الاوہام العامیۃ تذہب الی ان السواد القوی متالف من امثال
السواد الضعیف ومعنی الازید ایضا کونہ بتلک الحیثیۃ الا ان الامثال المنتزعۃ فی الاشد لیست اجزاء امتیازیۃ فی
الوجود ولا فی الوضع بخلاف المنتزعۃ عن الازید فانہا متباینۃ اما فی الوجود او فی الوضع او فیہما معا والحق ان الشدۃ
عبارۃ عن کمال المہیۃ فی بعض الافراد وہذا الکمال قد یعبر عنہ بالشدۃ وقد یعبر عنہ بالزیادۃ وقد یعبر عنہ بالقوۃ ومرجع
الکل الی کمال المہیۃ فی بعض الافراد فلا تفاوت بینہا الا فی الاسامی ولیس ان الشدۃ مختصۃ بالکیف والزیادۃ
بالکم والقوۃ بالجوہر کما ہو زعم المشائیۃ **قولہ** او الاولویۃ وہی عبارۃ عن کونہ فی بعض الافراد مقتضی الذات دون بعض

آخر وقد یفسر باحقیقۃ لبعض الافراد للاتصاف بالکلی **قولہ** کالوجود بالنسبۃ الی الواجب جل مجدہ وبالنسبۃ الی الممکن
لا ریب فی کون الوجود مشککا القیاس الی الواجب جل مجدہ وبالقیاس الی الممکن باعتبار التقدم والتاخر والاولویۃ
وعدمہا واما کونہ مشککا باعتبار الشدۃ والضعف فمحل تامل اذ لو کان کذلک لقام بالواجب نوع من الوجود ہو
اشد وبالممکن نوع منہ ہو اضعف لما ثبت عندہم ان الاشد والاضعف نوعان متباینان فاما ان یکون الوجود
المطلق جنسا للنوعین فیلزم ترکبہما من الجنس والفصل ویکون عرضیا لہما فیکون لہما حقیقۃ غیر الوجود المطلق و
بالجملۃ لا یتصور التفاوت فی الوجود بالشدۃ والضعف الا ان یقال الوجود حقیقۃ نوعیۃ بذاتہا البسیطۃ لا جنس
لہا ولا فصل لہا وہی فی جمیع الاشیاء بمعنی واحد ومع وحدتہا متفاوتۃ الحصول بانحاء التشکیک ولیست افرادہا
متخالفۃ الذات بل متخالفۃ الہویات فی التقدم والتاخر والکمال والنقص والغنی والحاجۃ ومرجع الشدۃ والضعف
لیس الا الکمال والنقصان کما ہو مذہب الاشراقیۃ **قولہ** وکالبیاض بالنسبۃ الی الثلج والعاج اعلم ان الشدۃ و
الضعف فصلان منوعان للبیاض المطلق فہما ماخوذان فی ماہیتی البیاض الشدید والضعیف لا فی البیاض
المطلق وہذا الاختلاف النوعی احدث تفاوتا فی صدق الابیض المشتق من المعنی الجنسی للبیاض علی الثلج والعاج
لان مصداق حمل الابیض علی الثلج البیاض الشدید وعلی العاج البیاض الضعیف **قولہ** ویسمی ہذا القسم مشککا لانہ
یوقع الناظر فی الشک فی کونہ متواطیا او مشترکا من حیث تفاوت افرادہ وتشارکہا فی معناہ واعلم ان الحکماء
قد اختلفوا فی جواز التشکیک فی الماہیات والذاتیات بمعنی انہ ہل یجوز ان یکون افراد ماہیۃ واحدۃ متفاوتۃ
بالاولیۃ والاولویۃ والشدۃ والزیادۃ ومقابلاتہا بحیث تکون الماہیۃ فی نحو من الوجود کاملۃ من نفسہا فی نحو آخر
منہ من دون انضمام امر وعروض عارض ام لا فجوزہ الاشراقیۃ ومنعہ المشائیۃ قالوا لا تشکیک فی الماہیۃ الجوہریۃ
ولا فی الماہیۃ العرضیۃ بل التشکیک فی اتصاف افراد الماہیۃ بالعارض فلا تشکیک فی الجسم ولا فی السواد بل فی صدق
مفہوم الاسود المشتق من المعنی الجنسی للسواد علی افرادہ واستدل المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ علی انتفاء
الاولویۃ والاولیۃ فی الذاتیات باستواء نسبۃ الذاتی الی جمیع ما ہو ذاتی لہ ولا یخفی انہ لا یتوجہ علیہ النقض بالعارض
لجواز کونہ اولی بالنسبۃ الی البعض بان یکون مقتضی ذاتہ او اقدم بان یکون اتصافہ بہ علۃ لاتصاف الاخر بہ ولا یجری
مثل ذلک فی الذاتیات کیف والذاتیات غیر مجعولۃ واورد علیہ بانہم صرحوا ان حمل العالی علی السافل بواسطۃ
حملہ علی المتوسط والمتوسط علی السافل حتی صرح الشیخ ان جسمیۃ الانسان معللۃ بحیوانیتہ وقد صرح السید المحقق
قدس سرہ فی بعض تصانیفہ بان معنی قولہم الذاتی لا یعلل انہ لا یعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات ولا مضائقۃ

فی التعلیل بذاتی آخر واجیب عنه تارة بان المقصود ان الذاتی لاتشکیک فیه بالنسبة الی الافراد المتباینة التی هو ذاتی لها ولاریب ان نسبته تلک الافراد الیه علی السویة وما ذکر من کون الانسان جسما للحیوانیة مشترک فی الجمیع وثبوته للبعض لایکون علة لثبوته للبعض الاخر حتی یکون الثبوت للبعض اولی من الثبوت للاخر وتارة بان جعل الجنس هو جعل الفصل والنوع وکذا جعل النوع هو جعل الجنس والفصل فلا یعقل کون الانسان جسما للحیوانیة کیف ونسبة الذاتی الی ما هو ذاتی له بالوجوب فلا یکون معلولا لشیء اصلا والا لکان ثبوته ممکنا وانت تعلم ان القول بکون النسبة الذاتی الی ما هو ذاتی له بالوجوب بمعنی ان ثبوت الذاتی للذات غیر مجعول اصلا لابجعل الذات ولابجعل مستانف وان اشتهر فیما بین المتاخرین لکنه باطل قطعا والا یلزم کون الحکایة واجبة بالذات مع کون المحکی عنه محتاجا الی العلة لان مصداق حمل الذاتیات نفس الذات وهی محتاجة الی الجاعل قطعا ولیت شعری کیف یجوز وجوب النسبة الاتحادیة بین شیئین وجوبا بالذات مع کون طرفیها ممکنین بالذات مجعولین فی الواقع فالحق ان اتصاف الشیء بما هو ذاتی له العدم کونه واجبا بالذات محتاج الی علة هو علة مصداقه الذی هو نفس الذات وکذا ثبوت الشیء لنفسه نعم لایحتاج الی علة مغائرة لعلة الذات والا لامکن جعل الانسان انسانا من دون جعله حیوانا والحاصل ان الجعل تعلق اولا وبالذات بالمهیة ثم العقل ینتزع عنها کونها هی وکونها ذاتیاتها فلا یحتاج الی جعل جدید غیر جعل الذات ولما کان جعل مصداق الذاتیات نفس الذات فجعلها جعلها ولا یلزم من کون جعل الشیء وتقرره ووجوده عین جعل کل من ذاتیاته وتقررها ووجودها ان لایکون ثبوت الذاتی الاعلی لنفس الذات معلولا الذاتی المتوسط بین الذاتی الاعلی وبین الذات لانه قیاس للوجود الرابطی للشیء علی تقرره ووجوده فی نفسه وهو فاسد فتقرر الذاتی الاعلی ووجوده وان کان عین تقرر الذات ووجودها لکن یجوز ان یکون وجوده للذات معلولة لعلة لایکون هی علة لتقرره ووجوده فی نفسه فلا تمشی ان یقال وجود الجسم فی نفسه لما کان عین وجود الانسان ولم یکن معلولا للحیوان فلا یکون وجود الجسم للانسان ای یکون الانسان جسما ایضا معلولا للحیوان وهذا المعنی وان اشترک فی جمیع افراده التی هو ذاتی لها لکن اذا کان بعض افراد مهیة واحدة مبدأ البعض الاخر منها فالذاتی من حیث تقرره فی بعض الافراد مقدم علی نفسه من حیث تقرره فی ضمن الفرد الاخر فان قلت العلیة والمعلولیة ههنا لیس الا باعتبار الوجود وقلت الوجود امر اعتباری ومصداقه نفس المهیة کما حقق فی محله فعلی تقدیر کون الفردین الذین احدهما مبدء للاخر متشارکین فی ذاتی هو بنفسه مصداق للموجود یکون ذلک الذاتی من حیث تقرره فی ضمن المبدا مقدما علی نفسه من حیث تقرره فی ضمن ذی المبدء وبهذا ظهر اندفاع ما قیل ان الذاتی بالقیاس الی ما هو ذاتی له غیر معلل

بامر خارج عنه و ذلک لاینافی کون البعض واسطة فی البعض ولایوجب التشکیک لاتحاد الحیثیة التی ہی مصداق الحمل
وان اشتهیت مزید تحقیق فاستمع انه قد ثبت فی محله وقد حققنا نحن ایضا فی حواشینا المعلقة علی حواشی شرح الرسالة
القطبیة ان الوجود الحقیقی الذی ہو منشاء انتزاع الوجود المصدری نفس المہیة بلا زیادة امر وعروض عارض فالوجود
لیس من عوارض المہیة فی نفس الامر کما ان الانسانیة لیس من عوارض الانسان فی نفس الامر ومن ثم صار اثر
الجعل نفس المہیة من حیث ہی ہی من غیر انضمام امر الیہا وہی بنفسہا من غیر زیادة حیثیة ما علیہا وانضیاف معنی ما
الیہا تتعین فی انحاء الوجود وتتفاوت بالکمال والنقصان اعنی بان المہیة الواحدة فی بعض مراتب الوجود والظہور
کاملة بنفسہا وفی بعض آخر منہا ناقصة وقد یعبر عن کمال المہیة ونقصانہا بالشدة والضعف کما یقال ہذا السواد
شدید وذلک السواد ضعیف وقد یعبر عنہ بالزیادة والنقصان کما یقال ہذا المقدار زائد وذلک ناقص وقد یعبر عنہ
بالقوة ومقابلہا کما یقال الصورة جوہر اقوی والہیولی جوہر اضعف ومرجع ہذہ الوجوہ من التفاوت الی کمال المہیة
نقصانہا اذا عرفت ہذا فاعلم انه اذا کان لبعض افراد مہیة واحدة علة لبعض آخر منہا مثلا اذا کان زید علة لعمرو
فمعلول زید لامحالة نفس ذات عمرو لاعروض الوجود لعمرو لان اثر العلة امر واقعی ولیس الوجود فی نفس الامر عارضا لعمرو
بل مصداقه نفس ذات عمرو بلا زیادة امر ما علیہا واذا صار نفس ذات عمرو مجعولا لزید فلکون عمرو انسانا ایضا مجعول
لزید لانه حکایة عن نفس ذات عمرو وجعل الحکایة بما ہی حکایة عبارة عن جعل المحکی عنه ولا ریب ان نفس ذات زید محکی عنہا
لکونہا انسانا فثبت ان کون زید انسانا علة لکون عمرو انسانا فصدق ہیئة الانسان علی زید وعمرو متفاوت بالاولیة
ولا یمکن ان یتوہم ان تقدم زید علی عمرو تقدم بالوجود لا بالمہیة لان الوجود لیس معنی زائدا علی المہیة عارضا لہا
بل مصداق الوجود نفس المہیة فالتقدم بالوجود حکایة عن التقدم بالمہیة وما توہم ان نفس المہیة بما ہی ہے اثر الفاعل
الحقیقی والوجود اثر العلل الاخری لیس بشیء اذ اثر العلة ایة علة کانت لیس الا ما یتحقق فی نفس الامر مع عزل النظر عن
انتزاع الذہن وملاحظته والمتحقق لیس الا نفس المہیة ولیس المتحقق فی نفس الامر امران المہیة والوجود حتی یکون احدہما
اثر الفاعل الحقیقی وثانیہما اثر العلل الاخری فان قلت قد صرح صاحب الافق المبین ان خلط الذات والذاتیات
لایکون بعلة اصلا اذ الجاعل یفیض نفس ہیئة الانسان مثلا ثم ہو بنفسه انسان وحیوان لا بجعل مؤلف فالانسان
انسان او حیوان لایحتاج صدقه الی الجاعل من حیث الخلط الیس النظر الی المہیة من حیث ہی غیر ممکن الانسلاخ
عن ان یکون بعینه لحاظ ذاتیاتہا بخلاف الوجود فان مصداقه نفس ہیئة الموضوع المتقررة لکن لا بنفسہا بل
من حیث انہا صادرة بنفس تقررہا من الجاعل اذ ہو من العوارض التی لایطابقه شیء الا باعتبار التقرر ولما کان

تقرر الممکن لابنفسہ بل من حیث الجعل فحیثیۃ المصداق فی الوجود یرجع الی حیثیۃ الصدور قلت لایخفی علی المتفطن
ان امتناع انسلاخ النظر الی المہیۃ عن لحاظ ذاتیاتہا بل کون النظر الی المہیۃ ہو النظر الی ذاتیاتہا لایستلزم کون ثبوت
الذات لنفسہا او ذاتیاتہا لہا واجبا مستغنیا عن الجعل بل انما یستلزم ان یکون حالہ کحال المہیۃ فمن منشاء عدم
انسلاخ النظر الی المہیۃ عن لحاظ ذاتیاتہا انما ہو کون المہیۃ بنفس ذاتہا مصداقا لذاتیاتہا وہذا انما یستلزم کونہا
مجعولۃ بعین جعلہا لا کونہا غیر مجعولۃ اصلا فالحق ان ثبوت الشئ لنفسہ وثبوت ذاتیاتہ لہ حکایات ذہنیۃ و
مصداقہا نفس ذات الموضوع بلا امر زائد علیہا وظاہر ان امکان الحکایۃ عبارۃ عن امکان مصداقہا المحکی عنہ و
جعلہا عبارۃ عن جعلہ ولما کان مصداق حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا وکذا حمل الوجود علیہا نفس
الذات بلا زیادۃ امر علیہا وکان امکان الذات بعینہ امکان حملہا علی نفسہا وامکان حمل الوجود علیہا وکان جعلہا
جعل حملہا علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا وحمل الوجود علیہا فاذا کانت الذات مجعولۃ جعلا بسیطا کان ہذا الجعل البسیط
لنفس الذات والذاتیات انفسہا وجعلا مؤلفا فی مرتبۃ الحکایۃ لثبوت الذات لنفسہا وثبوت ذاتیاتہا وثبوت
الوجود لہا فمصداق ہذہ الحکایات مجعول وجعل المصداق ہو جعل الحکایۃ فقد ظہر انہ علی تقدیر القول بالجعل البسیط
لا محید من القول بکون المہیۃ متشککۃ بالاولیۃ والاولویۃ والعجب ان المحقق الدوانی ومن تبعہ من المتاخرین مع
القول بان الوجود امر عقلی انتزاعی لاتحقق لہ فی الخارج وان مصداقہ نفس المہیۃ المتقررۃ من الجاعل بالجعل البسیط
ذہبوا الی ان ذاتیات الاشیاء وماہیاتہا لاتقبل التشکیک بالاولیۃ اصلا ولم یفہموا ان جوہرا اذا کان علۃ لجوہر
کالعقل للصورۃ والصورۃ للمادۃ یلزم القول بان جوہریۃ العلۃ اقدم من جوہریۃ المعلول ضرورۃ ان الوجود
امر انتزاعی لاتاثیر ولا تاثر فیہ اصلا فیلزم الاقرار بامتناع الفرار ہکذا ینبغی تحقیق المقام وتنقیح المرام بقی الکلام فی
الاشدیۃ والازیدیۃ والتحقیق فیہ ما افاد بعض الاکابر قدس سرہ انہ لایشک احد فی تحقق الحرکۃ الکیفیۃ کالتسخن والتبرد
مثلا فاذا تحرک الجسم من البرودۃ الی السخونۃ فاما ان یکون فی زمان الحرکۃ متصفا بالسخونۃ اولا والثانی باطل بالضرورۃ
وبشہادۃ الحس فتعین الاول ولابد علی ہذا التقدیر من اتصاف المتحرک فی کل آن من الانات المفروضۃ فی زمان الحرکۃ
بفرد من السخونۃ تکون شدیدۃ بالنسبۃ الی فرد کان متصفا بہ فی الآن السابق وضعیفۃ بالقیاس الی فرد یکون متصفا
بہ فی الآن اللاحق فاما ان یکون جمیع تلک الافراد موجودۃ بالفعل ویکون بعض تلک الافراد موجودۃ بالفعل
وبعضہا موجودۃ بالقوۃ او لم یکن شئ من تلک الافراد موجودا وتکون الکیفیۃ الواحدۃ المتصلۃ التی ہی منشاء
الانتزاع تلک الافراد موجودۃ علی الاول یلزم وجود امور غیر متناہیۃ بالفعل وعلی الثانی یلزم الترجیح بلا مرجح فتعین

الثالث فالكيفية الواحدة المتصلة الموجودة في زمان الحركة بنفسها شديدة وبنفسها ضعيفة ولا يمكن ان يكون مراتب الشدة والضعف من تلك الكيفية الواحدة المتصلة متغايرة في الوجود والا يلزم ما لزم فالكيفية الواحدة المتصلة التي هي منشاء لانتزاع مراتب الشدة والضعف حقيقة واحدة موجودة بوجود واحد ومشتملة على مراتب الشدة والضعف فمراتب الشدة والضعف ليست حقايق متخالفة اذ لا معنى لوجود الحقايق المتخالفة بوجود واحد ضرورة ان الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه وايضا الوحدة الاتصالية بين الحقايق المتباينة محال عند اتباع المشائية ايضا لا يقال لو كانت مراتب الشدة والضعف متحدة بالمهية يلزم اتحاد السواد مع البياض لانا اذا فرضنا جسما اسود بسواد شديد ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة اخرى ادنى منها بحيث يكون هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ البياض الصرف يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الشديد متحدا بالنوع مع البياض القوي لانا نقول هذا جار في المقدار بعينه على ان التنقيص في الكيفيات لا ينتهي الى حد كما في الكميات فلا يتصور انتهاء التنزل من مراتب السواد الى البياض وبالعكس والحق ان وقوع الحركة في الكيف يصادم كون الشديد والضعيف مختلفين نوعا لانه يقتضي وجود الافراد الآنية واتصالها وهذا هو التشكيك اذ ليس المعنى به الا التفاوت بالشدة والضعف مع اتحاد المهية ثم ان الخط انما يزيد على خط اخر بنفس الخطية لا بامر آخر كما نص عليه الشيخ المقتول وما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان سبيل الزيادة في مهية المقدار فان صدق تلك المهية على الزائد والناقص على السواء بل في العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر امر عارض لمهية المقدار بتبعية عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة والنقصان ويؤيد كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء حيث قال في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه ولكن ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلاثة ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ففيه ما افاد بعض اكابر الاساتذة روحه الله روحه ان نفس مهية المقدار لو لم تكن زائدة وناقصة بل يكون المعروض بالذات للزيادة والنقصان الكم الاضافي فهذا الكم الاضافي الذي هو

مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم مع المقدار الخط الحقيقي فلا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط
الاختلاف بالزيادة والنقصان فيلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخط فان كان اختلافهما
بالزيادة والنقصان بنفس الماهية لزم التشكيك فيهما وان كان لعارض كمي اضافي آخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
في الكميات الموجودة في الخارج او امر انتزاعي فلا يكون منشأ انتزاعه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي
لا يصلح لانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه فتحقق ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة والنقصان
بنفس الماهية الكمية والحاصل ان نفس ماهية المقدار تكون زائدة وناقصة ولو كان المعروض بالذات للزيادة والنقصان
امرا آخر سوى ماهية المقدار فلا محالة يكون ذلك الامر الآخر من مقولة الكم بالذات اذ المعروض بالذات للزيادة والنقصان
منحصرة في الكم اتفاقا فيكون مقدارا وما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الاشد والازيد اما ان يشتملا
على شيء ليس في الاضعف والانقص ولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا
في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه مصادرة على المطلوب
اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل
ان المشهور ان كل متمائزين فامتيازهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشيء داخل في سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك
في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز وهو ان يكون
نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال او النقصان فما ذكره من الدليل لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف واما ثانيا
فلان هذا البيان جار بعينه في تمايز الاشخاص ايضا لانه ان اشتمل تشخص من الماهية على امر ليس في الآخر فهذا الامر
اما داخل فيه فاختلف الشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل الشخص قبل ان تحصيل ضرورة تقدم المعروض
على العارض وان لم يشتمل على امر زائد يلزم عدم الفرق بين الشخصين وبالجملة هذا الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع
هذا ولقد وقع نوع من الاطالة والاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب **قوله** فصل المتكثر المعنى
اي اللفظ الذي تكثر معناه المستعمل فيه سواء وضع له اللفظ او لم يوضع فلا يرد ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني
انه ان اريد بالمعنى ههنا المعنى المطابقي فقط لم يصح المجاز من هذا القسم لان المعنى المجازي لا يكون مطابقا له
اذ المعنى المطابقي هو المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى المجازي لم يوضع له اللفظ لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له وان اريد بالمعنى اعم من المطابقي وغيره يخرج اللفظ الذي له معنى مطابقي ومعنى تضمني والتزامي كالانسان على القسم

الاول دخل فی ہذا القسم مع انہ لم تخلل بین معنییہ نقل ولا یکون مشترکاً ولا حاجۃ الی ما قیل ان الوضع المعتبر فی لفظ
اعم من الشخصی والنوعی والحقیقی وغیر الحقیقی **قولہ** یسمی مشترکا اعلم ان بعضہم انکروا وقوع المشترک لفقد الغرض من
الوضع لکونہ مخلا بالتفاہم وما ظن فی بعض الالفاظ من الاشتراک فہو اما مجاز او متواطؤ او غیرہما وفیہ انہ انما یکون مخلا
بالتفاہم لو انتفت القرینۃ واما عند وجودہا فلا یکون مخلا بالتفاہم اصلا والحق ان المشترک واقع وقد یستدل علیہ بانہ
لو لم یکن واقعا لخلت اکثر المسمیات عن الاسماء واللازم باطل فالملزوم مثلہ ووجہ اللزوم ان المسمیات غیر متناہیۃ و
الالفاظ متناہیۃ لترکبہا من الحروف المتناہیۃ بضم بعضہا الی بعض مرات متناہیۃ فان کان وضع کل لفظ لمعنی واحد
کان الموضوع لہ متناہیا وتخلو المعانی الباقیۃ بل لا نسبۃ لہا الی ما وضع لعدم تناہیہا وفیہ ان تناہی الالفاظ
مسلم لکن المرکب من المتناہی انما یکون متناہیا اذا کان الترکیب مرات متناہیۃ وہو فی حیز المنع ضرورۃ ان عدد الترکیب
لا یقف عند حد ثم انہ اختلف فی وقوعہ بین الضدین والاصح وقوعہ بینہما کاللون للابیض والاسود والبین للقریب
والبعید والصریم للیل والنہار والناہل للریان والظمآن ووراء بمعنی خلف وامام والصارخ للمستغیث والمغیث و
ترب للغنی والفقیر والخنازید للخصیان والفحول والقرء للحیض والطہر وعسعس اقبل وادبر واعلم ان سبب وقوعہ اما الابتلاء
والامتحان والابہام ان کان الواضع غیر اللہ سبحانہ **قولہ** یسمی منقولا اعلم ان اعتبار المعنی الاول فی المنقول لیس
لصحۃ اطلاقہ علی افراد المعنی الاول کما فی الحقیقۃ ولا لصحۃ اطلاقہ علی افراد المعنی الثانی کما فی المجاز بل اعتبار المعنی
الاول فی المنقول لبیان المناسبۃ وترجیح ذلک الاسم علی غیرہ فان وضع لفظ الدابۃ لذوات الاربع اولی وانسب
من وضع الجدار لہا لوجود معنی الدبیب فیہا فالتناسب مرعی فی وضع بعض الالفاظ ولا یلزم صحۃ اطلاقہ علی کل
ما یوجد فیہ ذلک التناسب وہذا معنی عدم جریان القیاس فی اللغۃ کما قیل واعلم ان المرتجل ہو اللفظ الذی وضع اولا
لمعنی ثم نقل الی معنی آخر لا لمناسبۃ بینہ وبین المعنی الاول کجعفر مثلا فانہ کان موضوعا للنہر الصغیر ثم جعل علما بلا
مناسبۃ بینہ وبین المعنی الاول فبعضہم زعموا انہ من المشترک ومنشاؤہ عدم ملاحظۃ الوضع الاول وبعضہم زعموا انہ من المنقول وبعضہم علی
انہ خارج عنہما **قولہ** والمنقول نظرا الی الناقل لان وصف المنقولیۃ انما حصل من قبلہ **قولہ** ینقسم الی ثلثۃ اقسام
قال العلامۃ التفتازانی فی التلویح المنقول باعتبار انقسام کل من وضعیہ الی لغوی وشرعی واصطلاحی وعرفی
ینقسم ستۃ عشر قسما حاصلۃ من ضرب الاربعۃ فی الاربعۃ الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق لہ فی الوجود کالمنقول اللغوی
من معنی عرفی او اصطلاحی مثلا او غیر ذلک بل اللغۃ اصل والنقل طار علیہ حتی لا یقال منقول لغوی فالموجود من
تلک الاقسام ثلثۃ **قولہ** باعتبار کون الناقل عرفا عاما المراد بالعرف العام ما لا یتعین ناقلہ یعنی لا یختص النقل باہل

عرف واصطلاح خاص وان لم يكن الناقل فيه الا البعض الناس ظاهر وقيل انه ان كان الناقل في العرف العام جميع الناس
لزم ان يكون جميعهم متفقا على نقل الدابة مثلا من معنى الى معنى آخر وهو باطل فان كثيرا من الناس لا يعرف لغة العرب فكيف
يصح منهم التواطي على ذلك وان كان بعضهم فالناقل في العرف الخاص ايضا البعض الناس فلا فرق وما قال صدر
المعاصر للمحقق الدواني ان الناقل في العرف العام اهل اللغة فعجيب جدا **قوله** باعتبار كونه ارباب الشرع المنقول الشرعي
وان كان داخلا في الاصطلاحي الا انه لفضله وشرفه افرز عنه **قوله** وبالنسبة الى الثاني مجازا اعلم ان المجاز لا بد فيه
من علاقة بين المعنيين فان كانت تلك العلاقة تشبيها وهو المشاركة في وصف خاص معتد به يسمى استعارة وان
كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنيين مثل اللزوم والسببية يسمى مجازا مرسلا وقد حصروا العلاقة المصححة للتجوز في
خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء السببية والمسببية الكلية والجزئية الملزومية واللازمية الاطلاق والتقييد العموم
والخصوص الحالية والمحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد النكرة في حيز الاثبات للعموم
استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة وفيه كلام مذكور في محله وضبطها
صاحب التوضيح في تسعة الاول الكون والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية و
حصرها ابن الحاجب في اصوله في خمسة المشاكلة والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وزعم البعض انها اربعة
والتفصيل في كتب الاصول والبيان **قوله** يسمى مرادفا المعتبر فيه وحدة المعنى من كل وجه فالمتحدات لا من كل وجه
كالناطق والفصيح ليسا مترادفين ولا بد من كون كل من المترادفين مستقلا في الدلالة فخرج المؤكد واعلم انه قد ذهب
البعض الى ان الترادف ليس بواقع زعما منهم ان المقصود يحصل من لفظ واحد فلا حاجة الى لفظ آخر وما يظن
في بعض الالفاظ من الترادف فهو من باب اختلاف الذات والصفة او صفتها والحق ان الترادف اي تكثر اللفظ
مع توحد المعنى واقع في كلام العرب كما يشهد به الاستقراء الصحيح وفائدة وقوعها تكثر الوسائل الى افادة ما في الضمير
والتوسع في مجال البدائع كالمجانسة والسجع والقلب وغيرها ثم اختلف في صحة الترادف بين المفرد والمركب فالاكثرون
على ان لا ترادف بينهما الا ما قيل ان الوضع في المفرد شخصي وفي المركب نوعي لان الوضع في المفرد ايضا قد يكون نوعيا
كما في المشتقات بل لان المفرد لا دلالة له على معنى مركب ثم انه لا يجب اقامة كل من المترادفين مقام الآخر كما زعم ابن
الحاجب واضرابه فان صحة التركيب من العوارض ولا يلزم من اتحاد المعنى اتحاد العوارض يقال صلى عليه ولا يقال دعا
عليه والعياذ بالله **قوله** فصل المركب قسمان احدهما المركب التام وهو ما يصح السكوت عليه المراد بصحة السكوت عليه ان لا يكون
ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب منتظرا للفظ آخر كانتظاره

للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وانتظاره المحكوم عليه عند ذكر المحكوم به كذا قال السيد المحقق قدس سره والحاصل ان المركب
ان كان كل جزء من اجزائه مستقل الدلالة بحيث يصلح للاخبار عنه و بواحد منهما للاخبار به فقط فهو مع الاشتمال على
الاسناد مركب تام قوله وهو ما قصد به الحكاية عن الامر الواقعي الذي هو المحكي عنه وهو في الحمليات كون الموضوع بحيث
يصح انتزاع المحمول وسلبه عنه وهذه الحيثية تختلف باختلاف نحو الحمل مثلا في حمل الذات والذاتيات والوجود حيثية
نفس ذات الموضوع بلا اعتبار امر زائد اذ مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا الا كما
ظن ان المحكي عنه في حمل الذات والذاتيات نفس ذات الموضوع وفي حمل الوجود حيثية استناده الى الجاعل وفي حمل الاوصاف
الخارجية قيام مبدأ المحمول وفي حمل الاضافيات المقائسة الى امر آخر وفي حمل العدميات حيثية عدم مصاحبتها لامر
آخر وفي المتصلة كون المقدم بحيث لا يفارقه التالي لزوما واتفاقا او عدم كونه على هذه الحيثية وفي المنفصلة كون
المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه ومن ههنا ظهر ان معنى نفس الامر ما يفهم من قولنا الامر كذا في نفسه مع قطع النظر
عن حكم الحاكم وحكاية الحاكي وذهب صاحب الافق المبين الى ان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة في
العقول العالية وبناء على هذا زعم ان علوم العقول المفارقة لا تتصف بالصدق حيث قال اما النسب العقدية
في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع و
اعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمحقق انتهى وهذا الكلام فاسد بوجوه
الاول ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بارتسامها فيها ومن شان سنخ حقيقة القضية احتمال
الصدق والكذب حتى عرفوها بما يحتمل الصدق والكذب فكيف يرتفع الصدق عن العقود المخزونة في العقول العالية
الثاني انه قال قبيل هذا الكلام عن نسب العقود باسرها متحققة في القوى المفارقة وشانها بالقياس الى الكواذب
مجرد الحفظ على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فعلى قول هذا القائل يلزم صدق
الكواذب فان صدق العقد يدور على مطابقته لمصداقه وجودا وعدما فالعقد الكاذب لما ارتسم في الذهن السافل مطابق
لنفس الامر من حيث ارتسامه في الاذهان العالية فان قال ان نفس الامر عبارة عن العقود المرتسمة في العقول العالية
بالادراك التصديقي اي العقود التي صدقتها العقول فتكون النسبة العقدية المتحققة في العقول العالية متصفة بالصدق
فيكون لها خارج تطابقه فيكون نفس الامر حقيقة ذلك الخارج فيكون هذا نكولا عن القول بان نفس الامر هي النسب المتحققة
في العقول واعترافا بان نفس الامر حقيقة هو الخارج الثالث قولنا الله سبحانه موجود قضية متحققة في نفس الامر ولا يتوقف

صدقها على وجود العقل الفعال فضلا عما فيه ولو كان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة فى العقل الفعال
لم يصدق هذه القضية قبل وجود العقل الفعال وذهب بعضهم الى ان نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة و
البرهان واورد عليه اولا بانه خلاف المنساق الى الفهم من لفظ نفس الامر وثانيا بانه يلزم على هذا ان لا يصدق قضية
نظرية يكون موضوعها فى حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول ولم يدل عليه برهان ولا يقتضيه ضرورة
وثالثا بان الضرورة والبرهان واسطتان فى الحكم والتصديق بالقضية ولا دخل لهما فى المصداق اصلا اللهم
الا ان يقال المراد به كون الموضوع فى حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول وانما عبر عنه بما يقتضيه
الضرورة والبرهان لانه مقتضى الضرورة والبرهان والحق ان مصداق القضية وجود الموضوع فى نفسه من
دون اعتبار المعتبر بحيث يتحد معه المحمول وهذا هو مراد من قال ان المعتبر فى صدق القضايا مطابقة نسبتها الذهنية
للنسبة الخارجية اذ النسبة من حيث هى كذلك لا وجود لها الا فى خصوص لحاظ الذهن واما مع قطع النظر عن خصوصية
هذا اللحاظ فلا وجود لها الا بمنشأ انتزاعها فالمراد بالنسبة الخارجية منشأ انتزاعها وهو كون الموضوع فى حد نفسه
بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وهو المحكى عنه وبهذا ظهر معنى قول المحققين ان الخارج ظرف نفس النسبة لا لوجودها و
ما قال صاحب الافق المبين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدوانى ان الوجود نفس ضرورة الذات فى ظرف
ما فكيف ينسلخ عنها فيه لا يخفى سخافته وسيجيء تفصيل الكلام فى هذا المرام ان شاء الله تعالى **قوله** ويحتمل الصدق والكذب
قد يقال الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له فالصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر فتعريف
الخبر بهما دوري واجاب عنه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان الصدق والكذب من الاعراض الاولية للخبر فتعريفه
بهما التعريف اسمى اورد لتفسير الاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر المركبات لا يكون دورا لان الشئ الواضح بحسب ماهيته
ربما يكون ملتبسا فى بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجرى
مجراها عاريا عن الالتباس فايراده فى الاشارة الى ذلك الشئ انما لخصه وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت
تلك الاعراض مفتقرة الى البيان بذلك الشئ وههنا انما يحتاج الى صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانه لم يتعين بعد وليس فى الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعنى بالخبر التركيب الذى يشتمل حد الصدق
والكذب عليه كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعنى به ما يقع فى تعريف الانسان موضع الجنس
ولا يكون دورا وللناظرين فيه كلام ذكره يوجب الاطناب وقال السيد المحقق قدس سره انا لا نفسر الصدق والكذب بمطابقة
الخبر للواقع وعدم مطابقته له بل نفسر الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب بعدم مطابقتها

للواقع **قوله** قلت مجرد اللفظ اى مجرد مفهوم اللفظ وهذا تسامح وتنبيه على ان اطلاق الخبر على الدال حقيقة كما ان اطلاق
القضية على المدلول حقيقة **قوله** بحيله اى الكذب والحاصل ان الخبر ما يكون بنفسه وذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية
كخصوصية الحاشيتين وتحقق مصداقه فى نفس الامر وانعدامه او كون قائله ممن يستحيل عليه الكذب بالذات او بالغير
محتملا للصدق والكذب **قوله** وان كان نظرا الى خصوصية الحاشيتين وغير محتمل للكذب يعنى ان الخبر عبارة عما يحتمل
الصدق والكذب بمجرد النظر الى مفهومه مع قطع النظر عن وقوع مدلول الكلام فى نفس الامر ولا وقوعه وعن خصوصية
المتكلم بل عن خصوصية مفهومه ايضا اولا بغيره لتعين احدهما بحسب الوقوع واللاوقوع ولا بحسب حال المتكلم ولا بحسب
خصوصية مفهومه واعلم ان ههنا اعضالا عويصا تقريره ان قول القائل كلامى هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ان
كان صادقا يلزم ثبوت الكذب للموضوع فيكون كاذبا وان كان كاذبا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع لانه
معنى الكذب فيكون صادقا وقد يقرر بانه قال قائل كل كلامى اليوم كاذب ولم يتكلم بكلام سوى هذه القضية فيلزم
من صدقه كذبه وبالعكس واجاب صاحب الافق المبين بان نفس هذه القضية انما تكون فردا لموضوعها من حيث انها
طبيعة الكلام فى هذا اليوم مع قيد يخص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية لا معيار سنخ الفردية وان ما يجلب سراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو سنخ
الفردية لا خصوص الفردية فان كون الشئ هذا الفرد بخصوصه اعتبار فيه غير اعتبار كونه فردا منه والاعتبار ان منفصل
احدهما عن الاخر فى لحاظ التعين والابهام الذى هو بعينه ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فاذن نفس هذا العقد مع
عزل النظر عن خصوص المحمول يدخل فى سنخ ما هو فرد هذا العنوان وانما يسرى الحكم اليه من تلك الحيثية وهو معزول بحسب
تلك الحيثية عن خصوصية ذلك المحمول وخصوص المحمول انما هو بحسب خصوص الفردية وليست السراية بحسب ذلك الاعتبار
وانما استلزم الصدق الكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا باعتبار الذى بحسبه السراية وهذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل اما اولا فلان هذا الجواب لا يتمشى فيما اذا اخذت القضية شخصية كقولنا كلامى هذا كاذب اذ الحكم فيها على خصوص
الفردية لا على سنخ الفردية واما ثانيا فلان الحكم فى القضايا المحصورة لو لم يسر الى خصوص الفرد يلزم كون الشكل الاول
عقيما اذ الحكم من كبراه لا يسرى ح الا الى سنخ ما هو فرد الاوسط ولا يجب سرايته الى خصوص الفرد فلم يسر الحكم على الاوسط
بالاكبر الى الاصغر بخصوصه فلم يلزم النتيجة والحق ما قال المحقق الدوانى ان قول القائل كلامى هذا كاذب مشيرا
الى نفس هذا الكلام ليس بخبر حتى يكون صادقا او كاذبا اذ الخبر لا بد فيه من الحكاية عن شئ متحقق دون تحقق الخبر يكون
هو فى حد ذاته بحيث ينتزع عنه المحمول وهذا غير متصور فى هذا الكلام اذ ليس ههنا امر سواه حتى يصح انتزاع الكذب عنه

سلباً او ثبوتاً ولا معنى لكون نفس هذا الكلام بهذا الوجود محكياً عنه اذ الحكاية عن نفسه غير معقول وما قال الفاضل المحقق التسارى
فى حواشى الحواشى القديمة ان هذا الكلام وان كان خبراً لكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذى ينتهى الى محكى عنه
مغاير له تجب فيه الصدق والكذب اما الخبر الذى لا ينتهى الى محكى عنه كذلك فلا يكون صادقاً ولا كاذباً اذ الصدق والكذب
انما يكون من جهة المطابقة واللامطابقة وهما لا يتصوران بدون الانتهاء الى محكى عنه كذلك فلا يخفى سخافته اذ انكار
الصدق والكذب بعد الاعتراف بكونه خبراً ليس له معنى محصل واجاب بعض المشاهير من المصنفين بان هذه القضية لها
اعتباران الاول اعتبار كونها ملحوظة على سبيل الاجمال والثانى اعتبار تعلق الايقاع بها وهى بهذا الاعتبار ملحوظة
تفصيلاً فهذه القضية بالاعتبار الاول محكى عنها وبالاعتبار الثانى حكاية فيختار صدق هذه القضية فى التفصيل
وكذبها فى الاجمال وهذا ليس بشئ لان هذه القضية فى مرتبة الاجمال اما ان لا يكون لها محكى عنها او يكون على الاول
لا معنى لكذبها اصلاً اذ كذب القضية عبارة عن عدم مطابقتها لما حكى عنه وعلى الثانى فالمحكى عنه لهذه القضية اما نفسها
وهو غير معقول والاعتبار الثانى فيدور او شئ آخر فيتسلسل وان قيل المراد بالكذب المعنى الذى هو من اوصاف المحكى عنه
يقال فلا يمكن صدق الحكاية مع كذب المحكى عنه كما لا يخفى قوله ويقال الثانى القسمين اسماً لا يقصد فيه الحكاية ولا يكون
له محكى عنه اصلاً لا ان يكون له محكى عنه ولكن لا يقصد عنه الحكاية قوله والانشاء اقسام الخ حصر الانشاء فى هذه الاقسام
استقرائى قوله امر الخ الامر ما وضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء والنهى ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء
والتمنى طلب حصول شئ على سبيل المحبة واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان المتمنى لان الانسان كثيراً ما يحب
المحال ويطلبه فهو قد يكون ممكناً كما تقول ليت زيداً يجئ وقد يكون محالاً كما تقول ليت الشباب يعود والترجى طلب حصول
شئ ممكن على سبيل المحبة والاستفهام طلب حصول صورة الشئ فى الذهن فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين
شيئين او لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور والالفاظ الموضوعة له هو الهمزة وهل وما ومن واى
وكيف وكم واين ومتى وايان فبعضها مختص لطلب التصور وبعضها لطلب التصديق وبعضها لا يختص بشئ منهما
بل يعم القبيلتين كذا فى شرح التلخيص قوله ونداء الخ النداء ما وضع لطلب الاقبال قوله فصل المركب الناقص على انحاء
منها المركب الاضافى اعلم ان المركب الناقص عبارة عن المركب الذى لا اسناد فيه فهو اما تقييدى ان كان الثانى قيد
للاول سواء كان صفة له او مضافاً اليه او لا يكون شيئاً منهما بان يكون التركيب من الفعل والمفعول والظرف
او نحوهما او من الموصول والصلة او غير ذلك وغير تقييدى ان لم يكن كذلك كفى الدار والحاصل ان المركب الناقص
اما مركب من جزئين تامى الدلالة لكن اخذ احدهما قيداً للآخر فهو تقييدى واما مركب من جزئين احدهما غير تام الدلالة

كالمركب من الاداة والاسم او الاداة والفعل فهو غير تقييدي وبهذا ظهر ما في عبارة المتن من المسامحة والمساهلة **قوله**
فصل المفهوم اي ما من شانه ان يحصل في الذهن سواء كان حاصلا بالفعل ولا قال صدر الافاضل المحقق الدواني
تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي يدل على ان المقسم ليس هو الصورة العقلية كما قالوا المعاني اما كلية او جزئية وفسرها
بالصورة العقلية اذ المفهوم هو المهية لا بشرط شئ وهي موجودة في الخارج وفيه ان المهية لا بشرط شئ تسمى صورة
عقلية كما صرح به الشيخ في الشفاء وكون المهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية باعتبار قيامها
بالعقل **قوله** اما الجزئي فهو ما يمنع نفس تصوره انما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي وهو الذي يمنع فيه
الشركة لامر خارج كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر
فيندرج فيه مفهوم واجب الوجود والكليات الفرضية وزيادة لفظ النفس بناء على انه يمكن ان يفهم من استناد الامتناع
الى التصور ان له مدخلا فيه اما بالاستقلال او بانضمام امر آخر اليه فيدخل فيه مفهوم واجب الوجود فان العقل اذا
تصوره ولاحظ معه برهان التوحيد حكم بامتناع الشركة فيه ولا ريب في توقف هذا الامتناع على تصوره فله مدخل فيه قطعا
كذا افاد السيد المحقق قدس سره **قوله** واما الكلي فهو لا يمنع نفس تصوره الخ اي لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على
الهذية المانعة عن وقوع الاشتراك فيكون بحيث لو تصور لا يمنع تصوره عن وقوع الاشتراك فيه فلا مدخل لخصوص
الوجود الذهني في الاتصاف بهذا المعنى والا لم يكن الحقائق عند عدم تصورها كليات فيتوقف كونها ذاتية لافرادها
على تصورها وبالجملة مآل هذا التفسير ان الموصوف بالكلية ليس مشتملا على الهذية المانعة عن الشركة فيحتمل ان يوجد
بوجودات متعددة ويتعين بتعينات كثيرة وان منع عنه مانع سوى الهذية لم يقدح في كونه كليا فالطبيعة الكلية
لعدم اشتمالها على الهذية المانعة عن وقوع الشركة فيها صالحة لان يشترك بين كثيرين ويوجد اشخاصا كثيرة فيتحد
معها وجودا ويمكن للذهن ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة فيحمل تلك الطبيعة عليها وينعقد قضية
محمولها تلك الطبيعة وموضوعها الافراد فلها نحوان من الوجود الاول وجودها بعين تلك الافراد والثاني وجودها
في الذهن في مرتبة الحكاية والظاهر ان مناط الكلية ليس هذا الوجود الانتزاعي الذي في مرتبة الحكاية لان الطبيعة
بحسب هذا النحو من الوجود ليست متحدة مع الافراد ولا مشتركة بينها بل هذه المرتبة حكاية عن اتحادها وجودا مع الافراد
واشتراكها بينها فان كانت افرادها التي هي ذاتي لها موجودة في الخارج يكون الكلي موجودا بالذات في الخارج ولكن
بوجودات متعددة مع وحدته بالطبيعة واما وجودها الذهني فلا يمكن الا على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن
وعلى هذا التقدير يكون موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج كذلك فيكون مشتركا بين الافراد الذهنية

ايضا كما انه مشترك بين الافراد الخارجية هذا في الكلي الذاتي واما العرضي فلا يكون موجودا بالذات اصلا فان كفى وجود
العرضي للاتصاف بالاشتراك كان موضوعا بالكلية في الخارج والا لا هذا على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج
واما على تقدير نفيه فلا وجود لتلك الطبيعة في الخارج اصلا انما الموجود في الخارج هويات بسيطة وحمل الكلي عليها
من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية على معروضاتها فلا يمكن وجود الكلي بالذات في الخارج والاشتراكها بين الهويات
بل لا معنى لاشتراكها بينها على هذا التقدير الا انها تنتزع عن كل من هذه الهويات اذ يصدق على كل منها صدق
العرضيات فالكلية لا يمكن ان تكون من الاوصاف التي تعرض لشئ في الخارج هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول و
قال السيد المحقق قدس سره الكلية بمعنى الاشتراك لا يمكن عروضها للامور الخارجية لان كل موجود في الخارج فهو
بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه فلو كانت الطبيعة الكلية موجودة في الخارج
كانت متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك والا للصور العقلية اذ كل واحد منها صورة جزئية في نفس شخصية فامتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة نعم
يمكن ان يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة ومعناها مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانك
اذا تعقلت زيدا مثلا حصل في عقلك اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيك اذا تعقلت فرسا معينا
ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته
حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا خالدا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة
اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه
من خواتم منقوشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش ولا ينتقش بعد ذلك
بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر ولو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل فيه ايضا ذلك بعينه فنسبته الى تلك
الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته وانت تعلم انه ان كان المراد بقوله كل موجود في الخارج الخ ان كل موجود في الخارج
بوجود خاص اذا نظر اليه كان متعينا في نفسه غير قابل للاشتراك فمسلم لكنه غير نافع له اذ لم يلزم منه الا ان الموجود
الواحد المتعين ليس قابلا للاشتراك بين افراده الموجودة في الخارج فلاحد ان يقول ان الطبيعة الواحدة بعمومها
موجودة في الخارج بوجودات كثيرة ومشتركة بين موجودات متعددة وهذا معنى عمومها وكليتها وان كان المراد
ان كل موجود في الخارج سواء كان موجودا بوجود واحد او موجودا بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه
في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فهو ممنوع بل القدر المسلم ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين

سواء كان واحدا او كثيرا وبهذا ظهر ان الطبيعة الانسانية ان لم تكن موجودة فی الخارج بوجودات متعددة لم يصح ان يقال انا اذا رأينا زيدا وجردناه الخ لتوقفه علی كون الطبيعة الانسانية موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وكذا بوجود عمرو فان قلت لو كانت الكلية عارضة لشئ فی الاعيان فهو بحسب وجوده العينی اما مبهم او متعين لا سبيل الی الاول لان المبهم لا يكون موجودا فی الخارج اذ الوجود العينی ملزوم التشخص ولا الی الثانی لان المتعين لا يصح ان يكون كليا قلت ان اريد بالمبهم ما لا تعين له اصلا وبالمتعين ما يقابله فنختار انه متعين ولا نسلم ان المتعين مطلقا لا يصح ان يكون كليا اذ المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا بالضرورة وان اريد بالمبهم ما ليس له تعين واحد شخصی فقط وان كانت له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين ما له تعين واحد شخصی فنختار انه مبهم ولكن لا نسلم ان المبهم بهذا المعنی لا يكون موجودا فی الخارج بل المبهم بهذا المعنی موجود فی الخارج بوجودات كثيرة ومتعين بتعينات متعددة فقد استبان ان ما اشتهر ان الكلية بمعنی الاشتراك حملا ليس من اوصاف الاعيان وان معروض الكلية الطبيعية من حيث كونها موجودة فی ظرف اللحاظ ليس قابلا للتعويل والله الهادی الی سواء السبيل **قوله** وعن صدقه علی كثيرين المراد من صدقه علی كثيرين حمله عليه حملا متعارفا ايجابيا علی سبيل الاجتماع **قوله** من حيث تصوره اسم لا يقتضی العقل المجرد تصور المفهوم من ان يكون اكثر من واحد كالانسان فان العقل يجوز ان يكون الانسان اكثر من واحد **قوله** واما الجزئی فهو ما لا يكون كذلك بل يكون بحيث يقتضی العقل المجرد تصوره من ان يكون اكثر من واحد كهذا الرجل ثم منشاء المنع من تجويز التكثر والتعدد ليس ذلك المدرك مطلقا بل منشاؤه ذلك المدرك بنحو من الادراك وهو الادراك الحسی فالشئ الواحد اذا ادرك بنحوين من الادراك احدهما حسی والآخر عقلی كان ذلك الامر بالقياس الی من ادركه بالحس جزئيا وبالقياس الی من ادركه بالعقل كليا مثلا اذا كان الانسان مقرونا بعوارض محسوسة كالاين والوضع وغيرهما وادرك من حيث هو كذلك كان جزئيا واذا تعلق به الادراك مع قطع النظر عن تلك العوارض كان كليا فمناط الكلية والجزئية علی نحو الادراك فما هو مدرك بالحواس جزئی وما هو مدرك بالعقل كلی وبهذا ظهر كلية الكليات الفرضية لانها لعدم اشتمالها علی الهذية لا يقتضی العقل المجرد تصورها عن تجويز تكثرها فی الخارج وههنا كلام من وجوه الاول انه يلزم علی هذا ان لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة علی الوجه الجزئی لبرائتها عن الحواس واجاب عنه المحقق الدوانی بان ذكر الحواس تمثيلی ولا يلزم انحصار ادراك الجزئی فی الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد ذواتها وذوات سائر المجردات علی الوجه الجزئی ويدرك ما سواها من المجردات علی الوجه الكلی ما دام منغمسة فی العلائق البدنية وقد يقال علمها انما

هو بحصول مفهوم كلي غير منطبق الا على واحد وهذا العلم انما هو على وجه كلي فهو غير داخل في تعريف الجزئي وفيه انه لا يتوجه اذا قرر الايراد بصورة المنع بان يقال من الجائز ان تعقل مجرد مجرد آخر على الوجه الجزئي لا بعنوان كلي فتامل الثاني ان الادراك التعقلي ايضا جزئي كالادراك الاحساسي لانه عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية وهي من حيث هي كذلك جزئية والجواب ان الصورة العقلية في الادراك العقلي لا تكون الا كلية وان تخصصت بالف تخصيصات فالصورة الادراكية التي تتصف بالجزئية لا تكون الا الحاصلة في المشاعر وبالجملة التشخص الذهني لا ينافي الكلية ولا يصير الصورة بعروضه جزئيا حقيقيا لان التشخص الذهني غير مانع عن وقوع الشركة بحسب الخارج وان كان مانعا عن وقوعها بحسب الاذهان قال الشيخ في الهيات الشفاء المعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهذه احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بينا فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين الثالث ان اختلاف الملاحظة لا يمكن ان يكون سببا لاختلاف الحكم على الشئ ما لم يحصل تفاوت في الملحوظ فلا معنى للقول بان شيئا واحدا اذا ادركه الحس كان جزئيا واذا ادركه العقل كان كليا والجواب ان الشئ الحاصل في الحاسة له تعين بحسب الوجود الحسي موجب لعروض امتناع الاشتراك والحاصل في العقل ليس له مثل هذا التعيين فلا يمتنع فيه تجويز الاشتراك فالمعروض للكلية الصورة العقلية وللجزئية الصورة الحسية فليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط حتى لا يكون سببا لاختلاف الحكم الرابع انهم قالوا ان التعين انما يكون بنحو الوجود الخاص واذا كانت الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك العقلي فلا مدخل للوجود في التشخص اصلا وانت تعلم انه مبني على كون التشخص مساوقا للجزئية مع ان الجزئية منع تصور المفهوم عن الصدق على الكثرة والتشخص ما به يمتاز الشئ عما عداه ولو لم يوجد تصور ومتصور فتامل **قوله** احدها الممتنع وجود افراده الخ المراد بالامتناع الامتناع الذاتي وبالامكان الواقع في مقابله هو سلب ضرورة العدم وهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيشمل الواجب ويقابل الممتنع كما حقق السيد المحقق قدس سره وغيره من المحققين فلا يرد انه ان اريد بالامكان الواقع في مقابله الامكان العام لم يكن مقابلا للممتنع وان اريد الامكان الخاص لا يندرج الواجب تحته **قوله** كاللاشئ واللاممكن واللاموجود اذ كل ما يفرض في الخارج فهو

شئ فیہ وکذا کلما یفرض فی الذہن فہو شئ فیہ فلا یصدق علی شئ فی نفس الامر انہ لاشئ وکذا اللاممکن بالامکان العام بمعنے سلب الضرورۃ عن احد الطرفین اذ کل مفہوم ممکن عام فیمتنع صدق نقیضہ علی شئ وکذا اللاموجود وانما سمیت ہذہ المفہومات کلیات اذ لا یمنع العقل بمجرد تصورہا مع قطع النظر عن شمول نقائضہا لجمیع الاشیاء من فرض اشتراکہا ومن ثم قیل ان الکلیات الفرضیۃ بالنسبۃ الی الحقائق الموجودۃ کلیات والحق ان فرد الکلی ما یصدق علیہ الکلی فی نفس الامر بالفعل او بالامکان ومن البین ان الحقائق الموجودۃ لا یصدق علیہا الکلیات الفرضیۃ فی نفس الامر اصلا فلاحظ لہا من الفردیۃ بالقیاس الیہا قولہ وثالثہا ما امکنت افرادہ الخ انت تعلم انہ یدخل الواجب سبحانہ ج فیما یمکن افرادہ مع ان تعدد افرادہ تعالی مستحیل وایضا اقسام الکلی ستۃ لان الکلی اما معدوم فی الخارج وہو قسمان واما موجود فیہ غیر متعدد الافراد وہو ایضا قسمان واما موجود متعدد الافراد وہو ایضا قسمان الا ان یقال ان المراد بامکان الافراد امکان جنس الفرد اعم من ان یکون واحدا او کثیرا فالشمس مثال لما یوجد من افرادہ فرد واحد مع امکان الغیر والواجب تعالی لما یوجد من افرادہ واحد مع امتناع الغیر والمراد بالواجب لیس ذات المقدسۃ لانہ خارج عن مقسم الکلی والجزئی لانہ لیس فی ذاتہ کلیا ولا جزئیا بل المراد بمفہوم الواجبیۃ فان قلت قد صرحوا ان مفہوم وجوب الوجود عین ذاتہ قلت المراد بہ ان ذاتہ تعالی بذاتہ مصداق ہذا المفہوم ومطابق الحکم بہ ولیس المراد ان ذاتہ تعالی عین مفہوم الواجب فتامل قولہ لان فی ہذہ الصور الخ اما فی الصورۃ الاولی والثانیۃ فلان الصورۃ الخیالیۃ الحاصلۃ من البیضۃ المعینۃ مع قطع النظر عن تشخصہا الحسی یصلح للاشتراک بین کل واحد من البیضات المتشابہۃ الغیر المتمیزۃ عند الحس وکذا الشبح المرئی من بعید فانہ یصلح للانطباق علی زید وعمرو وبکر وغیرہم ولیس المراد اشتراکہا بین الموجودات العینیۃ اذ الاشتراک بہذا المعنی لا یجری فی کل صورۃ خیالیۃ بل المراد اشتراکہا بین الافراد مطلقا سواء کانت موجودۃ او مفروضۃ وہذا یجری فی کل صورۃ خیالیۃ فان کل صورۃ خیالیۃ یمکن تخیلہا متعددا بحیث ینطبق ہو علیہا واما فی الصورۃ الثالثۃ فلما قیل ان الحس المشترک فی الطفل لنقصانہ لا یقدر علی اخذ الصورۃ من المادۃ بخصوصہا فبالضرورۃ تکون الصورۃ الحاصلۃ فی خیالہ منطبقۃ علی کثیرین قال الشیخ فی اوائل طبعیات الشفاء اذ کما یرتسم فی خیال الطفل صورۃ شخص رجل وشخص امرأۃ من غیر ان تتمیز عندہ رجل ہو ابوہ عن رجل لیس ہو اباہ وامرأۃ ہی امہ عن امرأۃ لیست ہی امہ فان قلت الطفل لا یدرک الکثرۃ اصلا فلیس لہ تجویز صدق تلک الصورۃ الخیالیۃ علی الکثرۃ یقال مناط کون الشئ کلیا ہو ان یکون فی نفسہ صالحا لان یصدق علی کثیرین ولا مدخل فیہ لتحقق الکثرۃ ولا لادراکہا

وليست الكلية والجزئية باعتبار تشخص دون تشخص كذا قال بعض المدققين **قوله** وهذه الصورة اعلم ان ما يجوز
فيه الاشتراك البدلي يقال له الفرد المنتشر وهو يطلق على معنيين كما صرح به في الشمس البازغة احدهما فرد غير معين
من كلي كحيوان ما وانسان ما ورجل ما اعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم جنس طبيعي او نوع او صنف كك
فمعنى انسان ما انسان واحد بالعدد كائنا من كان فيمكن في نفس الامر ان يكون زيدا او عمرا او غيرهما والثاني
فرد معين غير معلوم التعين فهو في نفسه اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون الا ايا ما كان من هؤلاء لكنه يصلح عند الذهن
ايا ما منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز الذهني اذا عرفت هذا فنقول المعتبر في الكلي هو الاشتراك بين كثيرين على وجه
الاجتماع دون البدلية والصورة الخيالية من البيضة المعينة وكذا الشبح المرئي من بعيد لا يصلح للاشتراك في نفسه
لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية بل انما يصلح الاشتراك عند الذهن صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز الذهني
واما محسوس الطفل في مبدأ الولادة فهو وان كان صالحا للاشتراك في نفسه لكنه لا يصلح للاشتراك على سبيل الاجتماع
بل على سبيل البدلية لان الوحدة معتبرة فيه قال بعض المدققين هوية الجزئيات المرتسمة في القوى يمتنع فيها فرض
الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل من البيضات
العينية على سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية تنطبق على الافراد
العينية والفرضية وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر بوجودها في الخارج ومقارنتها المادة ولواحقها تلحقها هوية
يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن بحصولها فيه وكونها
مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا تلحقها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية
والصورة الحاصلة في العقل بحصولها فيه تلحقها هوية يمتنع بها فرض صدقها على غيرها ولكونها مجردة عن المادة
ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان الصورة الخيالية
والوهمية لتجردها عن المادة ولواحقها تجريدا ناقصا تصلح للاشتراك البدلي دون الاجتماعي وهذا مخالف لما صرح
الشيخ في كتبه فانه قد صرح في الشفاء والنجاة بان الصورة الخيالية وان كانت منتزعة عن المادة بحيث لا يحتاج
في وجودها فيه الى وجود المادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الا
انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال
فقد جردها عن المادة تجريدا تاما لكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة
المحسوسة على تقدير ما وتكيف ما ووضع ما وليس في الخيال البتة صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخا

ذلك النوع فان الانسان المخيل يكون كواحد من الناس وهذا نص على ان الصورة الخيالية كالصورة الحسية فی عدم
قبول الاشتراك فحالها كحال الشبح المرئى من بعيد فی انه فی نفسه لا يقبل الاشتراك اصلا لا اجتماعا ولا بدلا فلا يصلح
للاشتراك الا صلوحا ناشيا عن التجويز الذهنی كالشبح المرئی من بعيد فافهم **قوله** ضرورة انها ماخوذة من مادة معينة
جزئية ومجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا فلا تصلح للاشتراك على وجه الاجتماع اصلا نعم قد تصلح للاشتراك
بدلا وقد لا تصلح الاشتراك فی نفسه اصلا لكنه تصلح صلوحا ناشيا عن التجويز الذهنی على وجه البدل لا على وجه الاجتماع
فان قلت ما يصلح للاشتراك على سبيل البدلية لا ريب انه كلی مقيد بقيد فهذا القيد اما كلی فبانضمام الكلی الى الكلی
لا يحصل الا الكلی كيف لا وقد اشتهر انه لا يفيد الجزئية او جزئی لا يمكن مطابقته لكثيرين اصلا فالمجموع ايضا كذلك
او يمكن مطابقته على وجه البدلية لا على وجه الاجتماع فالقيد فرد منتشر فيعود الكلام فيه فاما ان يذهب سلسلة القيود
لا الى نهاية او ينتهی الى خصوص قيد بحيث لا يمكن مطابقته لكثيرين لا على وجه البدلية ولا على وجه الاجتماع فالمجموع
كذلك ايضا قلت هذا منقوض بالشخص فانه عبارة عن الكلی المقيد بالتشخص فيجری الكلام فی هذا القيد فان كان كليا
فلا يفيد الشخصية وان كان فردا منتشرا فلا يفيد انضمامه الا الانتشار واما تشخص فالكلام فيه الكلام والتحقيق ان
الجزئی ليس عبارة عن الكلی المقيد بالتشخص بل التشخص عبارة عن الكلی المتحاز بنفس ذاته بلا عروض عارض
والفرد المنتشر عبارة عن الكلی المتحاز بحيث يجوز فيه الاشتراك البدلی لا الاجتماعی ولو سلم انه عبارة عن الكلی المقيد بقيد
فالفرد المنتشر عبارة عن الكلی المقيد بقيد صالح للاشتراك البدلی ولا يجری الكلام فی انتشاره اذ انتشاره بنفسه
كما ان التشخص على تقدير كونه عارضا للمهية متشخص بنفسه فان قلت وجود الفرد المنتشر فی ضمن كل واحد من الافراد
يستلزم صدقه على الكل اجتماعا ووجوده فی البعض ترجيح بلا مرجح قلت وجوده فی ضمن كل فرد على سبيل البدلية
لا يستلزم صدقه على الكل الا بدلا لا اجتماعا واعلم ان ههنا اشكالا آخر تقديره ان الصورة الخارجية لزيد مطابقة
للصورة الحاصلة منه فی اذهان طائفة تصوروها ويصدق على كل صورة من الصور التی فی اذهان طائفة
انها صورة زيد فيلزم كونها كلية واجيب عنه بوجوه منها ما قال الصدر الشيرازی فی حواشی شرح حكمة الاشراق
ان التشخص الذهنی غير التشخص الخارجی بالهوية والعدد الا ان الصور الذهنية هی مرآة لملاحظة الهوية الخارجية
فالحاضرة بالذات من زيد مثلا عند النفس وان كانت الصورة الذهنية الا ان الالتفات والتوجه من النفس عند
حكمها عليه بمحمول خارجی الى العين الخارجی وبرهان الوجود الذهنی لا يستدعی الا ان يكون للمحكوم عليه صورة فی الذهن
مطابقة له فی المفهوم والمعنى ولا يستدعی الاتحاد بين الصورة والعين فی الهوية والعدد بل فی المهية والمعنى

فالمعلوم ان كان امراً كلياً حصلت ماهيته ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امراً شخصياً حصلت
منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية بحيث تكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي
في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار فلا يلزم ان
يكون زيد اشخاصاً متعددة بل ان يكون له امثال متعددة ومحصله انكار حصول الجزئي بهويته الشخصية في الذهن
وهو خلاف مذهب الفلاسفة لان الشيخ قد صرح في كتبه بحصول الجزئيات بهوياتها وعوارضها في القوى الدراكة كما
يظهر بالمراجعة الى كلامه مع ان القول بان الحاصل من الكليات ماهياتها ومن الجزئيات امثالها مما يؤدي الى
التحكم فيكون الحاصل في الذهن زيداً مثلاً بخواصه الشخصية وعوارضه العينية فيلزم الاشكال ومنها ما قال السيد
المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان الكلية هي مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها فان الصور
الادراكية تكون اظلالاً اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان طائفة
كلها اظلال لامر واحد خارجي وهو زيد مثلاً واورد عليه بان الصور الخارجية والذهنية متصادقة وهو يصحح انتزاع
كل واحد منهما عن الاخرى واجيب عنه بان التصادق لا يوجب انتزاع كل واحد منهما عن الاخرى وليس مداره على
الاتحاد مطلقاً بل الذي هو متاصل الوجود يكون منتزعاً عنه وغير المتاصل منتزعاً والوجود واصالة انما هو للصورة
الخارجية فان قلت نسبة الصورة الخارجية الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى افراده فان الانسان كما ينتزع
عن الافراد بحذف المشخصات كذلك الهوية العينية قد تؤخذ من كل واحد من الصور الذهنية بحذف الخصوصيات
اللاحقة لها باعتبار خصوصية الاذهان سواء كان التصادق مصحح الانتزاع والظلية او لم يكن قلت لا يمكن تكثر
تعينات الشخص الخارجي اصلاً حتى يكون نسبته الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى اشخاصه فتامل ومنها ان
المراد بتكثر المفهوم في تعريف الكلي تكثره بحسب الخارج والصورة الحاصلة من زيد في اذهان طائفة يستحيل ان
تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد وفيه ان التكثر بحسب الخارج غير معتبر في مفهوم الكلي والا لم تكن الكليات الفرضية
كليات بل المعتبر فيه هو التكثر بحسب نفس الامر مع قطع النظر عما يدل على امتناع وجوده والحق ان حصول الهوية
الخارجية في الذهن لا يمكن على تقدير عينية الوجود للماهيات كما هو التحقيق والا يلزم كون الشخص الخارجي من الجواهر
حين هو حال في الذهن قائم به قائماً بنفسه غير حال فيه واما على تقدير كون الوجود زائداً فيمكن ان يقال حقيقة
الهوية الخارجية تحصل في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي فهي حاصلة في الذهن مع التعري عن الوجود
الخارجي والحق ان التعري عن الوجود الخارجي يستلزم التعري عن التشخص الذي هو مساوق له فيستحيل بقاؤها

علی ہذا التقدیر کما لا یخفے علی المتامل قولہ فصل فی النسبۃ بین الکلیین انما اعتبر النسبۃ بین الکلیین اذ لا بحث فی ہذا الفن عن الجزئی الا بالتبعیۃ لانہ لا یکون کاسبا ولا مکتسبا قال الشیخ انا لا نشتغل بالنظر فی الجزئیات لکونہا لا تتناہی داحوالہا لا تثبت ولیس علمنا بہا من حیث ہی جزئیۃ یفید نا کمالا حکمیا او یبلغنا الی غایۃ حکمیۃ بل الذی یہمنا النظر فی الکلیات ولان جمیع النسب لا تتاتی فی الجزئیین ولا فی الجزئی والکلے اذ لا یتحقق فی الاول الا التباین او التساوی ایضا واما فی الثانی فلا یتحقق الا التباین والعموم المطلق قولہ فاما ان یصدق کل منہما الخ بان ینعقد منہما موجبتان کلیتان مطلقتان عامتان لان الکلام فی الکلیات التی تصدق فی نفس الامر علی شئی او المراد الصدق الغیر البتی فلا یرد النائم والمستیقظ واعلم انہم قالوا ان نقیضے المتساویین متساویان فکلما یصدق علیہ نقیض احدہما یصدق علیہ نقیض الآخر کاللا انسان واللا ناطق والا لزم صدق احد المتساویین بدون الآخر مثلا لیصدق کل لا انسان لا ناطق وبالعکس الا فبعض اللا انسان لیس بلا ناطق فبعض اللا انسان ناطق فبعض اللا ناطق انسان واورد علیہ بانہ قد تقرر عندہم ان نقیض کل شئی رفعہ فنقیض الصادق رفعہ لا صدق التفارق فان الاول لا یستدعی وجود الموضوع لکونہ فی قوۃ السالبۃ البسیطۃ بخلاف الثانی وبعض اللا انسان لیس بلا ناطق لا یستلزم بعض اللا انسان ناطق لان السالبۃ المعدولۃ المحمول اعم من الموجبۃ المحصلۃ لصدق الاول بانتفاء الموضوع بخلاف الثانی وربما یکون نقیض المتساویین مما لا فرد لہ بحسب نفس الامر کنقائض الامور العامۃ الشاملۃ فیصدق الاول دون الثانی والجواب بان الموجبۃ السالبۃ المحمول وکذا الموجبۃ السالبۃ الطرفین لا یستدعی وجود الموضوع غیر تام لان الرابط الایجابی مطلقا یقتضے وجود الموضوع کما سیجیئ انشاء اللہ ومع قطع النظر عن ہذا لا یتم ہذا الجواب الا اذا کانت المفہومات المتساویۃ وجودیۃ حتی یکون نقائضہا سلبیۃ وینعقد القضیتا السالبۃ المحمول والسالبۃ الطرفین واما اذا کانت سلبیۃ فنقائضہا وجودیۃ لا محالۃ فلا یجدی الجواب المذکور اصلا فان قلت نقیض کل شئی رفعہ قلت الصحیح ان رفع کل شئی نقیضہ کما صرح بہ السید المحقق قدس سرہ فنقیض الرفع المرفوع والحق ان الدعوی مخصوص بغیر نقائض المفہومات الشاملۃ اذ نقائض غیرہا تصدق لا محالۃ علی شئی فیتلازم السالبۃ المعدولۃ المحمول والموجبۃ المحصلۃ وتعمیم القواعد انما ہو بحسب الطاقۃ ولا طاقۃ بادخالہا فی القواعد لاختلاف احکامہا مع احکام غیرہا ولا غرض یعتد بہ فی البحث عن تلک النقائض حتی یبحث عنہا فلا باس باہمالہا قولہ فبینہما عموم وخصوص مطلقا اعلم ان نقیض الاعم مطلقا اخص من نقیض الاخص مطلقا اذ کلما صدق علیہ نقیض الاعم صدق علیہ نقیض الاخص ولیس کلما صدق علیہ نقیض الاخص صدق علیہ نقیض الاعم اما الاول فلانہ لو لم یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ

نقیض الاعم یلزم صدق الاخص مطلقا بدون الاعم واما الثانی فلانه لو صدق نقیض الاعم علی کل ما یصدق علیه
نقیض الاخص یلزم اجتماع النقیضین لان نقیض الخاص یصدق علی بعض افراد العام فیلزم صدق العام ونقیضه
علیه وایضا لو کان کل نقیض الاخص نقیض الاعم وقد ثبت ان کل نقیض الاعم نقیض الاخص فیکون بین نقیضی الاعم
والاخص مساواة فیلزم کون العینین متساویین هف او یقال بعض نقیض الاخص عین الاعم ولا شئ من نقیض الاعم
عین الاعم فبعض نقیض الاخص لیس نقیض الاعم واعلم ان ههنا اشکالا مشهورا قد تحیرت الافهام فی دفعه تقریره انه
لو کان نقیض الاعم اخص من نقیض الاخص یلزم اجتماع النقیضین لان الممکن الخاص اخص من الممکن العام فلو کان
نقیض الاعم اخص صدق قولنا کلما لیس بممکن بالامکان العام فهو لیس بممکن بالامکان الخاص وههنا مقدمة صادقة
وهی ان ما لیس بممکن بالامکان الخاص فهو ممکن بالامکان العام لان کلما لیس بممکن بالامکان الخاص اما واجب
او ممتنع وکلاهما ممکن عام فکلما لیس بممکن بالامکان العام فهو لیس بممکن بالامکان الخاص وکلما لیس بممکن بالامکان
الخاص فهو ممکن بالامکان العام ینتج کلما لیس بممکن بالامکان العام فهو ممکن بالامکان العام واجیب عنه بوجوه منها
ان الممکن العام شامل للنقیضین معا فما لیس بممکن عام یکون خارجا عن النقیضین فاذا حمل علیه سلب الممکن الخاص
کان محمولا علی ما هو خارج عنهما والمنحصر فی الواجب والممتنع ما لیس خارجا عنهما فالمحمول فی الصغری سلب الممکن الخاص
من انه صادق علی ما هو خارج عن النقیضین معا والموضوع فی الکبری من حیث انه داخل فی احدهما فلم یتکرر الاوسط
وفیه انه لا یلزم من کون الممکن العام شاملا للنقیضین الا ان لا یصدق نقیضه علی شئ اصلا اذ لا خارج من النقیضین
حتی یصدق علیه نقیضه فتکون الصغری کاذبة فیتم الاشکال کما لا یخفی ومنها ان ما لیس بممکن خاص شامل لضروری
الطرفین وهو لیس مندرجا فی الواجب والممتنع ولا فی الممکن العام لعدم تحققه بدون سلب الضرورة فان قیل ما
طرفاه ضروریان یکون ممتنعا وکل ممتنع ممکن بالامکان العام یقال کون کل ممتنع ممکنا بالامکان العام غیر مسلم
بل الممتنع الذی یکون ضروری العدم فقط وزیفه السید المحقق قدس سره فی حواشی شرح المطالع بان هذا القسم
اعنی ضروری الطرفین وان کان محتملا فی بادی الرای لکنه فی التحقیق لیس بشئ باطلا لان ما یقتضی رفع الوجود
بذاته لا یقتضی الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما یتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر یستلزم عدم اقتضائه فلو
کان مقتضیا لهما لم یکن مقتضیا لهما وبالجملة فتخییل القسم الرابع مضمحل بادنی التفات ولا یخرجه ذلک عن کونه حصرا
عقلیا یجزم فیه بالانحصار نظرا الی مجرد مفهومه وان فرض انه یحتاج الی امر خارج کان مع ذلک حصرا عقلیا و
لا یتوقف علی کونه بدیهیا صرفا فالممکن العام شامل للمفهومات کلها ومنها انا لا نسلم بطلان النتیجة بناء علی تجویز صدق

احد النقیضین علی الآخر کاللامفہوم والمفہوم فان الثانی محمول علی الاول والا تناقض فان ہذا الحمل عرضی وحمل اللامفہوم علی نفسہ اولی ویشترط فی التناقض صدقہما علی شئ ثالث بنحو واحد من الحمل فیہ انہ مبنی علی عدم الفرق بین المفہوم والافراد فالمفہوم انما یصدق علی مفہوم اللامفہوم لا علی افرادہ وکذلک الممکن یصدق علی مفہوم اللاممکن لا علی افرادہ الفرضیۃ فان صدق العنوان علی الافراد ضروری ومن افراد اللاممکن العام مایصدق علیہ مفہومہ بالحمل العرضی فکیف یصح صدق نقیضہ علیہ بہذا الحمل فالصواب ان تخصیص القاعدۃ بغیر نقائض المفہومات الشاملۃ کما مر **قولہ** فبینہما عموم وخصوص من وجہ اعلم ان بین نقیضی الاعم والاخص تباین جزئی کما ان بین نقیضی المتباینین تباین جزئی وہو تفارق کل واحد عن الآخر فی الجملۃ سواء کان کلیا او جزئیا فقد یتحقق فی ضمن التباین الکلی کاللاحجر واللاحیوان اذ بینہما عموم وخصوص من وجہ وبین نقیضیہما تباین کلی والانسان واللاناطق بینہما تباین کلی وکذا بین نقیضیہما وہما اللاانسان والناطق وقد یتحقق فی ضمن العموم من وجہ کالابیض والحیوان بینہما عموم وخصوص من وجہ وکذا بین نقیضیہما والحجر والحیوان تباین کلی وبین نقیضیہما عموم وخصوص من وجہ **قولہ** فہذہ اربع نسب لم یرد حصر الکلیین فی النسب الاربع لا حصر النسب فی الاربع حتی یکون کون التباین الجزئی نسبۃ اخری قادحا فی الحصر والحق ان المقصود حصر النسب المتنعۃ الاجتماع فی الاربع لا حصر النسب مطلقا ولا شک ان التباین الجزئی یجتمع مع التباین الکلی او العموم من وجہ بل لا یمکن بدون احدہما **قولہ** التساوی اعلم ان مرجع التساوی الی موجبتین کلیتین مطلقتین عامتین ومرجع التباین الی سالبتین کلیتین دائمتین ومرجع العموم والخصوص مطلقا الی موجبۃ کلیۃ مطلقۃ عامۃ وسالبۃ جزئیۃ دائمۃ ومرجع العموم والخصوص من وجہ الی موجبۃ جزئیۃ مطلقۃ عامۃ وسالبتین جزئیتین دائمتین ثم ہذہ النسب کما یعتبر بحسب الصدق وہو ما بین المفردات ومعناہا الحمل ویستعمل بعلی فیقال صدق الحیوان علی الانسان کذلک تعتبر بحسب الوجود والتحقق والنسب المعتبرۃ بین القضایا من ہذا القبیل اذ لا یتصور حمل القضایا علی شئ واذا استعمل فیہا الصدق یراد بہ التحقق ویکون مستعملا بکلمۃ فی فیقال ہذہ القضیۃ صادقۃ فی نفس الامر ای متحققۃ فیہا حتی اذا قلنا کلما صدق کل ج ب بالضرورۃ صدق کل ج ب دائما کان معناہ کلما تحقق فی نفس الامر مضمون القضیۃ الاولی تحقق فیہا مضمون القضیۃ الثانیۃ **قولہ** وہو ما کان اخص تحت اعم ہذا التعریف لفظی للجزئی الاضافی فلا یتوہم ما یتوہم واورد علیہ بانہ یخرج عنہ المساوی کالانسان والناطق مثلا مع انہم عدوا المساوی جزئیا اضافیا بالقیاس الی المساوی الآخر والاولی ان یفسر بالمندرج تحت الکلی ای الموضوع الکلی قال السید المحقق قدس سرہ فی حواشی شرح المطالع المتبادر من

كون الشئ مندرجا تحت آخر ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلي والجزئي الاضافي يرادفان العام والخاص الا انه اشتهر في موضوعات القضايا عد احد المتساويين جزئيا اضافيا للآخر ومن ثم ترى بعضهم يفسر المندرج تحت كلي بالموضوع الكلي ويريد به انه يقع موضوعا في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا والا لكان الاعم من شئ جزئيا له ولا قائل به واجيب بان الشيخ قد صرح في الشفاء بان الحكم في موجبة الكلية على الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا وعليها وعلى الافراد النوعية ان كان جنسا فالمساوي ليس بداخل تحته فتامل **قوله** وبين الجزئي الحقيقي وهذا الجزئي الخ هذا اذا لم يرد بدخوله تحته اعم دخوله تحت ذاتي ولو اريد دخوله تحت ذاتي فبينهما عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى على المتامل **قوله** فصل الكليات خمس اي خمسة انواع فان قلت كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي ان يكون اخص منه مطلقا وكون الكلي جنسا له جنسا خاصا يقتضي ان يكون اعم منه مطلقا قلت كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض وتفصيله ان مصداق الكلي نفس ذات الجنس لكونه ذاتيا له ومفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلي فحمل الجنس عليه باعتبار عروض حصة الجنس لمصداقه امر زائد على ذاته فالكلي عام باعتبار الذات وخاص باعتبار العارض فالاعمية والاخصية باعتبارين وبتفاوت الاعتبارات تتفاوت الاحكام وبهذا ظهر جواب ما قيل ان الكلي فرد لنفسه لكونه متكررا النوع والفرد مغاير لما هو فرد له فيلزم تغاير الشئ لنفسه فيكون مسلوبا عنه بالحمل الاولي فيلزم سلب الشئ عن نفسه لان الكلي عينه باعتبار نفسه وفرده باعتبار عروض مبدأ له ووجه حصر الكلي في الانواع الخمسة ان الكلي اذا انسب الى ماتحته من الجزئيات فاما ان يكون عين حقيقتها فهو النوع والا فاما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها وعلى الاول اما ان يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر مباين لها او هو الجنس والا فاما ان لا يكون مشتركا اصلا بينها وبين نوع آخر مباين لها فيكون فصلا للمهية مميزا لها عن جميع المباينات او يكون مشتركا بينها وبين نوع آخر مباين لها ولا يجوز ان يكون تمام المشترك بينها لانه خلاف المفروض بل يكون بعضا من تمام المشترك بينهما فيوجد تمام مشترك هو بعضه فهذا البعض اما ان لا يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع مباين له فيكون مميزا التمام المشترك عن الماهيات المباينة فيكون فصلا الجنس المهية فيكون فصلا للمهية ايضا او يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع مباين له ولا يكون تمام المشترك بين المهية وذلك النوع المباين لتمام المشترك والا كان جنسا بل يكون بعضا من تمام المشترك بينهما فههنا تمام مشترك آخر وليس هو الاول لوجوده في نوع مباين له وبالجملة ما لا يكون تمام مشترك لا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه فلا بد من تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازاءه نوع

آخر وتمام مشترک آخر وہکذا فیلزم ان یکون للمهیۃ تمام مشترکات غیر متناہیۃ فیترکب المهیۃ من امور غیر متناہیۃ واورد علیہ
السید المحقق قدس سرہ بانہ لم لا یجوز ان یکون تمام المشترک الثالث بعینہ ہو تمام المشترک الاول بان یکون بازاء
المهیۃ نوعان متباینان ومباینان للمهیۃ یشارکہا کل منهما فی تمام المشترک بین المهیۃ وذلک النوع ولا یوجد تمام
المشترک المذکور فی النوع الآخر ویکون الجزء الذی ہو بعض تمام المشترک موجودا فی کل من النوعین واعم من کل
واحد من تمامی المشترک فلا یکون فصل جنس قال قدس سرہ وہذا الاعتراض مما لا مدفع لہ الا اذا ثبت انہ لا یجوز ان
یکون لمهیۃ واحدۃ جنسان فی مرتبۃ واحدۃ بحیث یکون احدہما اعم من الآخر من وجہ قال العلامۃ القوشجی یمکن
دفع ہذا الاعتراض من غیر بناء علی تلک القاعدۃ بان یقال ہذا الجزء الذی ہو بعض تمام المشترک یکون مشترکا
بین المهیۃ وکلا النوعین المذکورین فاما ان یکون تمام المشترک بین تلک الانواع الثلثۃ او بعضہ لا سبیل الی
الاول لانہ خلاف المقدر ولا الی الثانی لانہ یلزم ان یکون ہناک تمام مشترک ثالث بین المهیۃ وذینک النوعین المذکورین
یکون الجزء المذکور بعضا منہ وننقل الکلام الیہ فیلزم ان یکون ہناک تمام مشترکات غیر متناہیۃ یکون کل منها عاما
مطلقا من الآخر وللمحشی ما افاد بعض جہابذۃ الاعلام قدس سرہ انہ ان کان ہذا الجزء مشترکا بین المهیۃ ونوع مباین
لها فلا یکون تمام مشترک بینهما ثم ان کان ہذا الجزء مختصا بہ فنعم والا فہو مشترک بین ہذا التمام المشترک وبین نوع مباین
لہ ولیس تمام المشترک بینهما لانہ لو کان تمام المشترک بینهما لکان تمام مشترک بین المهیۃ وہذا النوع ہف واذا لم یکن
تمام مشترک بینهما فلو کان مشترکا کان بعض تمام مشترک فههنا تمام مشترک بین تمام المشترک الاول وبین نوع مباین
لہ فیکون ہو تمام مشترک بین المهیۃ وبین ہذا النوع ایضا لان جنس الجنس جنس ثم ہذا الجزء ان کان مشترکا بین
تمام المشترک الثانی ونوع مباین لہ فلا یکون تمام مشترک بل بعض تمام المشترک فههنا تمام مشترک ثالث وہو کما انہ
تمام مشترک بین تمام المشترک الثانی وہذا النوع المباین لک تمام المشترک بین تمام المشترک الاول وہذا النوع لان
جنس الجنس جنس فلا یکون ہذا الثالث عین الاول وہکذا الی غیر النهایۃ فافہم ولا تغفل وعلی الثانی اما مختصۃ بحقیقۃ
واحدۃ فہو الخاصۃ والا فہو العرض العام **قولہ** وہو الکلی المقول الخ الکلی جنس واما المقول فہو عند من یجوز
حمل الجزئی شامل للکلی والجزئی وعند من لا یجوزہ لیس بشامل لہ وقولہ مختلفین بالحقائق یخرج النوع وفصلہ
وخاصتہ وقولہ فی جواب السوال بما ہو یخرج الفصول والعرض العام والخواص واعلم ان الجنس امر مبہم بالنظر الی الحقائق
متنزلزل فی انہ ہذہ الحقیقۃ او تلک فلا بد لہ من محصل یحصلہ ویرفع تزلزلہ بان یتحد معہ فیصیر نوعا فالجنس والفصل
والنوع موجودۃ بوجود واحد من دون تغائر فی الوجود ذہنا وخارجا الا فی اللحاظ التحلیلی ولیس فی النوع بازاء الجنس

والفصل مادة وصورة متمائزتان في الوجود بل الجنس اذا اخذ مغائرا للفصل يسمى مادة والفصل اذا اخذ مغائرا
للجنس يسمى صورة والتفصيل ان للجسم مثلا له اعتبارات الاول اعتباره مقترنا بما يحصله من الفصل كالنامي فذاك
هو النامي بعينه فهو النوع والثاني اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عما يحصله فهو جنس ومحمول على الانواع
المندرجة تحته الثالث اعتباره متحصلا بان يكون ما ينضاف اليه خارجا عنه غير متحد معه فهو حينئذ مادة وكذا الكلام في
الفصل فالناطق مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ مع عزل النظر عما يحصله فهو فصل ومحمول على الانسان واذا اخذ بشرط شئ اي
لا باعتبار انه لوحظ مع ما يحصله فهو الانسان بعينه واذا اخذ بشرط لا شئ اي لوحظ عدم انضيافه الى الجنس فهو
صورة وبالجملة ان الجنس من حيث هو هو ليس له تحصل وجود بالفعل قبل النوع وان كانت قبلية لا بالزمان لا في الذهن
ولا في الخارج بل مبهم محض كاللون مثلا فانه اذا احصل معناه في الذهن فلا يمكن له ان يقنع بتحصيل شئ متقرر بالفعل
بل يحتاج الى زيادة معنى يحصل اللون ويتقرر معه لا على ان يكون ذلك المعنى خارجا لاحقا منضما اليه اذ ليس
اللون موجودا ومحصله موجودا آخر حتى ينضم احدهما الى الآخر بل ليس هناك الا موجود واحد ذلك الواحد بعينه الجنس
وبعينه الفصل لكن الذهن اذا حلله وجد هناك امرا مبهما ثم يعتبره محصلا لشئ آخر بان يكون هو بعينه تلك وهذا التحصيل
ليس بتغير ذلك المبهم عما هو عليه بل تحصيله وتحقيقه وهذا بخلاف النوع فانه مبهم بحسب الاشارة فقط قال الشيخ في الهيات
الشفاء واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل مهية بامور تحصل
يكون العقل انما يبقى له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط فلا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة بعد ان تحصلت الطبيعة
نوع الانواع ويكون يعرض لوازم من الخواص والاعراض تتعين بها الطبيعة مشارا اليها وبهذا ظهر ان الجنس والفصل ليسا
بجزئين من النوع حقيقة اذ الجزئية على سبيل الحقيقة كون الشئ بحيث يتركب منه ومن غيره امر ثالث ولما كان الجنس
عند التحصيل هو النوع فلا يتقوم به وبالفصل النوع حقيقة بل هما مفهومان ينتزعهما العقل عن نفس المهية المتقررة
ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة ثم انه يجوز ان يكون للمهية التي لها جنس وفصل مادة وصورة متمائزتان بحسب
الوجود غير متحدتين مع جنسها وفصلها فيتألف حقيقة من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الحقيقة المتقررة عنها حين
تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا للجنس والفصل فيجتمع التركيب الذهني مع التركيب الخارجي من غير تلازم
وهذا هو المفهوم من كلام الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء ان الجنس
اذا اخذ بشرط لا شئ فهو مادة والفصل اذا اخذ كذلك فهو صورة قلت المادة قد تطلق على الجوهر القابل للصورة وقد
تطلق على الجنس الملحوظ بشرط عدم اتحاد الفصل معه مجازا وكذا الصورة قد تطلق على الجوهر المقوم للمادة وقد

يطلق على الفصل المأخوذ بشرط عدم اتحاد الجنس معه والمادة والصورة بالمعنى الثاني ليستا موجودتين في الاعيان
بل العقل يحلل النوع الى الجنس والفصل ويلاحظ كلا منهما متمايزا عن الآخر فيسمى احدهما مادة والآخر صورة تشبيها لهما
بالهيولى والصورة والعجب ان بعض المدققين القائلين بالتلازم بين التركيبين قد نسب هذا الرأي الى الشيخ مع
انه صرح ببساطة الكيفيات خارجا وتركبها ذهنا والتصريح بكون الهيولى بسيطا خارجيا ومركبا عقليا لا يقال لو لم يكن بحذاء
الجنس والفصل مبدءان متقرران متغايران في الوجود لزم انتزاع امرين مختلفين عن امر واحد لانا نقول انتزاع
مفهومين عن جوهر ذات واحدة مما لم يقم على استحالته دليل بعد فان قلت لو كان لمهية واحدة اجزاء خارجية و
ذهنية مغايرة لها الاجزاء الخارجية ثم حد بالاجزاء الذهنية حدا آخر فيلزم ان يكون لشيء واحد حدان بل حقيقتان قلت
الممتنع وجود حدين متغايرين بالذات وههنا لم يلزم الا وجود حدين متغايرين بالاعتبار لان الاجزاء الخارجية
هي الاجزاء الذهنية باعتبار فانما التعدد في اعتبار حد حقيقة واحدة لا في حدها هذا على تقدير التلازم بين التركيبين
واما على ما هو الحق فنقول غاية ما لزم ان يكون لشيء واحد معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني
من جنسه وفصله ولم يدل على استحالته دليل بعد ولا يلزم ان يكون لشيء واحد ذاتان متمايزتان احدهما مؤلفة
من اجزاء غير محمولة والاخرى من اجزاء محمولة حتى يلزم الاستحالة اذ الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي
بنفسها مصداق للجنس والفصل فليس ههنا حقيقتان تقومت احدهما من الجنس والفصل والاخرى من الاجزاء
الغير المحمولة واما قيل لو تالفت حقيقة من اجزاء محمولة وغير محمولة لزم استغناء الشيء عن الذاتي لان حقيقة قد تمت
بالاجزاء الغير المحمولة ففيه انه ان اريد بالاستغناء عن الذاتي عدم الاحتياج الى الاجزاء المحمولة فمسلم لان الحقيقة لا يتقوم
بها حقيقة فكيف يحتاج اليها وان اريد لزوم جواز انسلاخ نفس المهية عنها فاللزوم ممنوع اذ المهية المتقومة بالاجزاء
الغير المحمولة بعينها مصداق للجنس والفصل لا يقال يمكن ان يحصل المهية بجنسها وفصلها فيلزم غناء الشيء عن مقوماته
الحقيقة اعني المادة والصورة لانا نقول لا معنى لتقوم الشيء من الجنس والفصل حقيقة فليس معناه الا كونه مصداقا
لها ولا يكون مصداقا لهما الا حين التقرر وذا لا يمكن الا بالتقوم بالمادة والصورة ومما يدل على ما ذكرنا ان الجسم جوهر
وصدق الجوهر عليه ذاتي كما يدل عليه كلام الشيخ في الفصل الرابع من ثانية قاطيغورياس الشفاء فله فصل وهو مؤلف
ايضا من الهيولى والصورة الجرمية فقد اجتمع فيه التاليفان ولا يمكن ان يقال ان جنسه ماخوذ من الهيولى وفصله
من الصورة اما اولا فلان الاجزاء الغير المحمولة اعني الهيولى والصورة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات
للمركب منها في كل من هذه والاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه

فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلاً وتقرراً ووجوداً في نفس الامر
واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول واما ثانياً فلما افاد بعض الاكابر قدس سره ان
هيولى العناصر مغايرة بالمهية لهيولات الافلاك عندهم والصورة الجرمية مشتركة في الكل فلو كان للهيولى باعتبار
اخذها لابشرط شئ جنساً والصورة باعتبار اخذها كذلك فصلاً يلزم عموم الفصل وخصوص الجنس وايضاً الانسان
مؤلف من بدن ونفس تاليفاً حقيقياً لا تالفه تاليفاً غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن
ان يقال ان نفسه فصل باعتبار اخذها لابشرط شئ لان نفسه مفارق محض عن بدنه باق بعد خرابه ايضاً وايضاً النفس
مؤلفة ذهنية من جنس هو الجوهر وفصل يقومه كما نص عليه الشيخ فلو كانت فصلاً كانت بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم
ان الفصول بسائط ذهنية والقول بكون صدق الجوهر عليها عرضياً باطل قطعاً هذا ما تقرر عندي في هذا المقام و
التوفيق من الله العلام **قوله** وهو كلي مقول على كثيرين الخ المراد بالمقول المقول صريحاً لا ضمناً فيخرج الجنس لانه لا
يقال على الكثرة المتفقة بالحقيقة الا ضمناً **قوله** وهو مهية يقال عليها الخ وبعضهم زادوا قيد الاولية فقال الامام
في شرح الاشارات انه احتراز عن النوع بالقياس الى جنس البعيد فانه ليس نوعاً له بل للجنس القريب ورد بان نوع
الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس وقيل انه احتراز عن الصنف اذ لا يحمل عليه الجنس القريب بالذات واورد عليه
بانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولاً عليه بلا واسطة يخرج عنه النوع بالقياس الى الجنس البعيد وان لم
يعتبر ذلك لم يخرج الصنف والاولى ان يقال المقول في جواب ما هو يخرج الصنف ويدخل السوافل بالنسبة الى العوالي
قوله وصدق الحقيقي بدون الاضافي في النقطة لان النقطة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات والعرض
ليس بجنس لما تحته كما سيجيء ولانها بسيطة فلا جنس لها واورد بان عدم اندراجها تحت مقولة لا يدل على عدم وجود
الجنس لها بل غاية ما يلزم منه عدم وجود الجنس العالي وبان غاية ما ثبت بساطتها الخارجية وهذا غير مجد والحق ان
النقطة مثال للنوع البسيط ومنع بساطتها غير مضر **قوله** وصدق الاضافي بدون الحقيقي الخ قال الشيخ في الشفاء لفظ النوع
للمنطقي يتناول عند المنطقيين معنيين احدهما اعم والآخر اخص فاما المعنى الاعم فهو الذي يرونه مضايفاً للجنس ويحدونه
بانه المرتب تحت الجنس والذي يقال عليه الجنس وعلى غيره بالذات وما يجري هذا المجرى واما المعنى الخاص فهو الذي
ربما سموه باعتبار ما نوع الانواع وهو الذي يدل على مهية مشتركة للجزئيات لا تختلف بامور ذاتية فهذا المعنى يقال
له نوع بالمعنى الاول اذ لا يخلو في الوجود عن وقوعه تحت الجنس ويقال له نوع بالمعنى الثاني وبين المفهومين
فرق كيف لا وهو بالمعنى الاول مضاف الى الجنس وبالمعنى الثاني غير مضاف الى الجنس فانه لا يحتاج في تصوره

مقولا علی کثیرین مختلفین بالعدد فی جواب ما ہو الی ان یکون شئ آخر ایضا اعم منہ مقولا علیہ انتہی وہذا الکلام صریح فی ان الاضافی اعم مطلقا من الحقیقی واورد علیہ بانہ انما یتم لو ثبت ان کل نوع لہ جنس ولم یثبت بعد لجواز ان یکون نوع بسیط لا جنس لہ فان قلت کل حادث مسبوق بالمادۃ والمادۃ والجنس متحدان قلت مع ما فیہ مسبوقیۃ کل حادث بالمادۃ خلاف عقاید الفلاسفۃ الا تری ان الہیولی حادث مع انہا لیست مسبوقۃ بالمادۃ بل الحادث الزمانی مسبوق بالمادۃ لا یقال کل نوع حقیقی فہو مندرج تحت مقولۃ من المقولات لانا نقول سیجیٔ انشاء اللہ ان البسائط العقلیۃ غیر مندرجۃ تحت مقولۃ وما قال الامام الرازی المہیات اما بسائط او مرکبات فان کانت بسائط فکل منہا نوع حقیقی لیس بمضاف والا لترکبت من الجنس والفصل وان کانت مرکبات فہی لا محالۃ تنتہی الی بسائط ولیعود فیہ ما ذکرنا ففیہ انہ لا یلزم من بساطۃ المہیۃ کونہا نوعا فضلا عن ان یکون حقیقیا لجواز ان یکون جنسا عالیا او مفردا او فصلا او غیرہا وما قیل ان الاجناس العالیۃ بالقیاس الی حصصہا الموجودۃ فی انواعہا انواع حقیقیۃ ولیست بمضافۃ ففیہ ان المقصود بیان النسبۃ بین ما ہو نوع فی نفسہ لا ما ہو نوع باعتبار العقل والحصص افراد اعتباریۃ فانہا اذا اخذت من حیث ذاتہا کانت عین الشئ واذا اعتبر معہا اقترانہا بامور خارجۃ عنہا کانت افراد الجنس بہذا الاعتبار فیکون نوعیتہ لہا بالاعتبار دون الحقیقۃ والا یلزم کون الحقیقی اعم من کل واحد من الکلیات الباقیۃ لانہا کلہا انواع بالقیاس الی حصصہا فلا یمکن اثبات وجود الاضافی بدون الحقیقی **قولہ** فصل فی ترتیب الاجناس اعلم ان الاجناس انما تترتب متصاعدۃ ولا یذہب الی غیر نہایۃ والا لترکبت المہیۃ من اجزاء غیر متناہیۃ فیتوقف تصورہا علی اخطار جمیعہا بالبال فلا محالۃ تنتہی الی جنس لا یکون فوقہ جنس وہذا موقوف علی استلزام الترکیب الذہنی للترکیب الخارجی والا فیجوز ان یکون الاجزاء الغیر المتناہیۃ موجودۃ بوجود واحد ولا محذور فی کون التحلیل غیر واقف عند حد علی ان تصور المہیۃ لا یتوقف علی اخطار الاجزاء جمیعہا بالبال وما قیل انہ یوجب ترتب العلل والمعلولات لا الی نہایۃ وذلک لکون کل فصل علۃ لتقوم حصۃ من الجنس ففیہ انہ انما یلزم ترتبہا لو کانت الفصول او الحصص مترتبۃ ولیس کذلک بل کل فصل علۃ لحصۃ ولیس تلک الحصۃ علۃ لفصل آخر وانما لم یعد الجنس المفرد من المراتب لکونہ غیر واقع فی سلسلۃ الترتیب **قولہ** وفوقہ الجسم المطلق فی کون الجسم المطلق جنسا اشکال عویص لان الجسم عندہم مرکب من الہیولی والصورۃ وہیولی العناصر مخالفۃ لہیولات الافلاک کما تقرر عندہم فلا یکون الجسم حقیقۃ واحدۃ لان مخالفۃ الذاتیات توجب اختلاف الذات فتامل **قولہ** فصل الاجناس العالیۃ عشرۃ الخ اعلم ان البحث عن کمیۃ الاجناس العالیۃ وماہیاتہا لیس من المنطق فلا یجب علی المنطقی الاشتغال ببیان اقسامہا

واحوالها اذ المنطقی اذا بین مہیتہ اللفظ المفرد والمرکب وان الثانی یتألف من الاول وہو جزئی وکلی ینقسم الی خمسۃ
اقسام امکن ان ینتقل الی العلم القضایا واقسامہا واحوالہا واحوال القیاس والاستقراء والتمثیل وان لم یخطر بالبال
ان المقولات عشرۃ او اکثر منہا او اقل ولا یعرض لہ من اغفال ذلک خلل یعتد بہ نعم لہ نفع فی صناعۃ التحدید
والتعریف واکتساب المقدمات البرہانیۃ وغیر البرہانیۃ ومع ذلک تحصیل للمتعلم احاطۃ تامۃ بالامور ویقتدر
علی ایراد الامثلۃ المحتاجۃ الیہا لایضاح القواعد ولذا التزم قدماء المنطقیین ذکر اقسامہا وانواعہا وخواصہا
فی اوائل کتب المنطق علی سبیل الوضع والتسلیم والمص العلامۃ قدس سرہ تبعہم فی ذلک ثم ہہنا مباحث الاول
ان حصر الاجناس العالیۃ فی العشرۃ لیس الا بالاستقراء ولا یفی بہ بیان برہانی قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء
ما اوافی انی بہ حتی الوفاء فان السبیل فی تصحیح ذلک یحوج الی ثلثۃ انحاء من النظر احدہا ان یبین انہ لیس ولا واحد
من ہذہ المقولات الا ویقال علی ما تحتہ قول الجنس وہذا یحوج الی ان یبین ان حملہا علی ما تحتہا لیس علی سبیل
الاتفاق فی الاسم ولیس علی سبیل حمل معنی واحد مختلف بالتقدم والتاخر فیکون علی سبیل التشکیک ولا ایضا
علی سبیل قول اللوازم التی یقال علی ما تحتہا بالسویۃ من غیر اختلاف ولکن لا یکون من المقومات بل یکون
من اللوازم والامور الاضافیۃ التی لا تتقوم بہا ماہیۃ شیٔ وہذا الوجہ من تدقیق النظر ہو شیٔ لم یشتغل بہ احد ممن
سلف الوجہ الثانی ان یبین ان لا جنس خارجا عن ہذہ المذکورۃ بقسمۃ الموجود الی ان ینتہی القسمۃ المحصلۃ الی
ہذہ وان سومح فی امر التقویم للذات وہو ایضا مما لم یبلغنا عنہم فیہ شیٔ حقیقی واما ان شیئا بوجہ اخر غیر القسمۃ مبانا
انہ یستحیل ان یکون جنس غیر ہذہ الاجناس ان کان الی مثل ذلک سبیل وما عندی انہم عملوا شیئا یعتد بہ فی
ذلک انتہی وقد ذکروا فی وجہ الحصر وجوہا منہا ان الجوہر واحد من المقولات لا شک فیہ واما العرض فاما ان یقبل
القسمۃ لذاتہ اولا والاول الکم والثانی اما یقتضی النسبۃ لذاتہ ام لا الثانی الکیف والاول ہو النسبۃ واقسامہا
سبعۃ کما سیجیٔ انشاء اللہ تعالی وفیہ انہ لا یدل علی کون کل واحد من التسعۃ جنسا لما تحتہ لجواز ان تکون امورا
مختلفۃ بالحقیقۃ وعلی تقدیر جنسیتہا لا یلزم کونہا اجناسا عالیۃ لجواز ان یکون کل واحد منہا جنسا مفردا او
یکون ما تحتہا انواعا حقیقیۃ وایضا یجوز وجود مقولۃ اخری مغایرۃ للتسعۃ ومنہا ان العرض اما ان یقتضی
القسمۃ لذاتہ اولا والثانی اما ان یقتضی النسبۃ لذاتہ اولا وغیرہا الجوہر والنسبۃ اما للاجزاء بعضہا الی البعض وہو الوضع
اولا وہی اما الی الکم القار فان انتقل بہ فہو الملک والا فہو الاین وان کان الی الکم الغیر القار فہو متی واما الی
النسبۃ فہو المضاف واما الی الکیف فاما ان یکون منہ غیرہ وہو ان یفعل ویکون ہو من غیرہ وہو ان ینفعل لا اقتضا

النسبة الى الجوهر بالذات واما بالعرض فلا يخرج مما ذكرنا فانحصر المقولات فى عشرة وفيه ان انحصار النسبة الى الكم القار
فى الاحاطة غير مسلم بل يجوز ان يكون بوجه آخر كالمماسة والمطابقة فلا ينحصر فى الملك والاين وايضا يقتضى النسبة
الى العدد وايضا النسبة الى الزمان لا يجب ان يكون بالحصول فيه حتى يكون متى ولا نسلم ان النسبة الى الكيف
منحصرة فيما ذكر ولا نسلم ايضا ان النسبة الى الجوهر غير معقولة فلا تعويل الا على الاستقراء ولذا قال الشيخ فى قاطيغورياس
الشفاء بعد بيان وجه الحصر فهذا ضرب من التقريب متكلف لا اضمن صحته المبحث الثانى قد ظن قوم ان فوق الجوهر
والعرض جنس عال هو الموجود وابطل هذا المذهب بوجوه منها ان اطلاق الموجود على الجوهر والعرض ليس باشتراك
الاسم ولا بالحقيقة والمجاز اذ الوجود مشترك بينهما غاية الامر ان وجود العرض قد عرض له اعتبار غير مستقل هو انه
فى الغير وهذا لا يستلزم الاختلاف فى نفس الموجودية فاطلاقه عليهما اما بالتواطؤ وهذا باطل اذ صدق الموجود على
بعض الحقايق اقدم واحق من صدقه على بعض آخر منها الا ترى ان صدقه على الموجود بذاته اولى من صدقه
على الموجود القائم بغيره وكذا وجود القار اقوى من وجود غير القار واما بالتشكيك كما هو الظاهر والمشكك لا يكون
ذاتيا لما هو مشكك بالقياس اليه فكيف يكون جنسا عاليا وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى
الذى لا اصل له فى الاعيان والثانى مصداقه ومنشاء انتزاعه وهو نفس المهية بلا زيادة امر وعروض عارض كما
ثبت فى محله فان كان المراد ان مفهوم الوجود ليس جنسا للجوهر والعرض فهو بديهى لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا
من مؤنة البرهان وان كان الغرض ان مصداقه ليس بجنس لهما فلا يتم الا اذا ثبت انهما غير مشتركين فى حقيقة تكون
بنفسها مصداقا لهذا المفهوم مع انه لم يثبت بعد لان افراد مهية واحدة قد تكون بعضها مبدا لبعض آخر منها كما ان
الجواهر المفارقة مبادٍ للجواهر المادية فاما ان يكون العلية والمعلولية باعتبار الوجود او باعتبار مصداقه لا سبيل
الى الاول لانه امر اعتبارى وعلى الثانى مصداقه نفس المهية كما حقق فى محله فعلى تقدير كون الجوهر والعرض
متشاركين فى ذاتى هو بنفسه مصداق للوجود يكون ذلك الذاتى من حيث تقرره فى ضمن الجوهر مقدما على نفسه
من حيث تقرره فى ضمن العرض ولو كان هذا النحو من التقدم مستحيلا فى الذاتيات لاستحال ان يكون بعض
افراد مهية مبدا لبعض آخر من افرادها لا يقال التقدم هناك فى نفس الموجودية لانا نقول كذا الحال ههنا فلم لم يجز
هذا النحو من التقدم فى كون تلك الحقيقة ذاتية للمبدا والذى المبدا لا يضر ايضا فى كون الحقيقة المشتركة بين الجوهر
والعرض ذاتية لهما فيجوز ان يوجد حقيقة تكون ذاتية لكل واحد من الجوهر والعرض وتكون فى الجوهر متقدمة عليها
فى الاعراض كما ان الجوهر ذاتى للجواهر المفارقة والمادية مع انها فى المفارقات اقدم عليها فى الجواهر المادية و

منها انا نعقل كلا من الجوهر والعرض بدون الموجود والشیٔ لا یعقل بدون جنسه فالموجود لا یکون جنسا لهما الا تری انا نتصور المثلث مع الغفلة عن الموجود بحیث لا یخطر بالبال معناه ولا یمکن ان یعقل عن الشکلیة عند تصوره فتکون جوهریة للمثلث بخلاف الموجود وهذا مع توقفه علی کون الجوهر والعرض متعقلین بالکنه لا یتم الا اذا ثبت ان تعقل الکنه المعقول من الشیٔ کنهه ضروری عند تعقل الکنه والا فیجوز ان یکون کنه الموجود متعقلا عند تعقل الجوهر والعرض لکن لا یعقل ان هذا الکنه المعقول کنهه فیحکم بالحکم الجاهل بکون المعلوم کنهه ومنها ان الموجود ینقسم بفصول مقسمة واذ الوجود عین حقیقة فتکون تلک مفیدة لحقیقته ایضا فیلزم کون الفصول المقسمة مقومة وفیه ان تقویم شیٔ لشیٔ علی نحوین الاول تقرر نفس الماهیة کما هو شان العلة علی طریق الجعل البسیط والثانی ان یکون المقوم جزءا من حقیقة الشیٔ المقوم کما هو شان الفصول المقومة فان ارید بکون الفصول المقسمة مقومة کونها مقومة بالنحو الاول فلا قباحة فیه اصلا لان الفصول المقسمة مفیدة لحقیقة الجنس لکونها عللا لها وان ارید بها کونها مقومة بالنحو الثانی فاللزوم ممنوع والصواب ان یقال لو اشترکا فی ذاتی فاما ان یکون تلک الذاتی نفس ذاته مفتقرة الی موضوع اولا لا یکون کک علی الاول لا یتناول الجوهر وعلی الثانی العرض ومن المستحیل ان یکون ماهیة واحدة بنفس ذاتها مستغنیة عن الموضوع وهی بنفسها تحتاج الی موضوع ایضا فتامل وانصف البحث الثالث انهم قد ظنوا ان کل شیٔ مندرج فی المقولات العشرة وهکذا النقل عن المعلم الاول فبعضهم جعلوا الوحدة التی هی مبدء الکم المنفصل والنقطة التی هی مبدء الخط علی زعمهم من الکم وجعلوا الاعدام من مقولة ملکاتها فقالوا ان العمی مندرج تحت الکیف لاندراج البصر تحته والسکون الذی هو عدم الحرکة عما من شانه هی من الانفعال قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء التعویل فی ادراج الشیٔ تحت مقولة علی النظر فی الشیٔ وفی رسم تلک المقولة فان کانت تصدق علیه بالذات فهو منها والا لا وظاهر ان الکم لا یتناول الوحدة والنقطة والعدم لیس له حقیقة وذات فلا یندرج تحت مقولة اصلا واندراج السکون تحت مقولة الانفعال محال قطعا وبعضهم جوزوا کون شیٔ واحد داخلا تحت مقولات شتی فجعلوا النقطة تارة من مقولة المضاف وتارة من مقولة الکیف وفیه ان الشیٔ الواحد لا یکون له الا ذات واحدة ومن المستحیل ان یکون ذات واحدة مندرجة تحت مقولات شتی وعروض العوارض تخالفها لا یجعل الذات المعروضة داخلة تحت مقولة فالتحقیق ان الوحدة والنقطة واعدام الملکات وغیرها من البسائط العقلیة لیست بداخلة تحت مقولة اذ لا جنس لها ولا هی اجناس لشیٔ اذ الاعدام لیس لها ذوات بل هی اعدام ذوات فهی لا حصة لها من الوجود وانما وجودها فی موضوعاتها بالعرض فان دخلت فی مقولة دخلت بالعرض والدخول بالعرض لیس دخول النوع فی المقولة

فان النوع يدخل فی جنسه بالذات واذا لم يكن كذلك لم يكن المقولة جنسا بالقياس اليه فالاعدام لاتدخل فی المقولات وكذا الوحدة والنقطة وغيرهما من البسائط وخروج هذه الاشياء عن المقولات لايقدح فی حصر الاجناس العالية فی العشرة قال الشيخ فی قاطيغورياس الشفاء ان كانت اشخاص مفردة لاانواع لها ولا اجناس وانواع لااجناس لها لم يكن شئ من ذلك اخلا تحت مقولة وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هی هذه العشرة اذ الخارج عنها ليس بمقولة فی نفسه ولا داخلا فی مقولة غيرها وضرب لذلك مثلا وهوانه لو قال قائل لابلاد الا عشرة فوجد قوم بداة لايتمدنون لايصير توهم خارجا عن هذه البلاد سببا فی ان لايكون هذه البلاد عشرة والحاصل ان الا نَدّعی ان كل شئ محصور فی هذه المقولات ان ما ندعی ان المقولات عشرة فلا يصادمه وجود ما ليس بجنس ولا مندرجا تحت جنس وبهذا ظهر ان الوجود ونحوه من الامور العامة ايضا لاتندرج تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعراضا لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا لاايقال القيام الماخوذ فی تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام لانا نقول فيخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية عن كونها اعراضا اذ هی باسرها انتزاعية وقد بان بهذا البيان سخافة وهم من توهم وجوب اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال ان الامور العامة كالوجود ونحوه ليست باعراض وان المراد بالعرض فی قول الشيخ فی التعليقات وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها لمحالها ما سوى الوجود لان العرض الذی هو الوجود لما لم يحتج فی موجوديته الی وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده فی نفسه هو وجوده فی موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور وانت تعلم انه مع كونه مخالفا لظاهر كلامه يصير الاستثناء منقطعا ويكون المراد بالموضوع مطلق المحل لا محل العرض ولا يخفى ما فيه من التكلف على ان الوجود عندهم عارض فلا بد ان يكون حالا والحال عندهم منحصر فی العرض والصورة والمحل فی المادة والموضوع والوجود ليس بصورة قطعا فتعين عرضية فان قلت الوجود يعرض الجوهر ايضا فيكون اعم من العرض ولو اندرج تحت العرض كان اخص منه فيلزم ان يكون شئ واحد اخص من شئ واعم منه قلت الاعم من العرض هو الوجود من حيث عروضه والاخص منه هو من حيث ذاته ولا مشاحة فيه الا ترى ان الوجود اعم من نفسه ايضا من حيث عروضه لا من حيث ذاته لايقال الوجود مقوم لمحله والشئ لا من العرض كذلك لانا نقول المصدری ليس كذلك ومصداقه نفس الماهية كما هو التحقيق فهو نفس محله المبحث الرابع ان بعضهم توهموا ان المقولات اربع الجوهر والكم والكيف والمضاف والمقولات الباقية مندرجة فی المضاف لكون جميعها منسوبة وانت تعلم ان تكرر النسبة معتبرة فی الاضافة وغير معتبرة فی غيرها من المقولات النسبية وبعضهم زعموا انها خمسة خامسها الحركة التی تعم لان

يفعل و ان ينفعل وفيه انه قد تحقق في الطبعي ان الحركة ليست بفعل بل مقولة الانفعال نفس الحركة وبعضهم زعموا ان
الانفعال هي الكيفية فليس التسخن غير السخونة وهذا ايضا باطل فان التسخن هو سلوك الى السخونة فان المتسخن
له في كل آن سخونة فليس تسخنه تلك السخونة بل تسخنه انما هو بالقياس الى سخونة مطلوبة والحاصل ان التسخن
هيئة غير قارة والسخونة هيئة قارة قال الشيخ لو كان التسخن سخونة لكان كلما يسخن تسخين ولكان كلما يحرك تحرك
وستعلم رسوم المقولات وخواصها فيحصل لك الفرق منها وتفصيل هذه المباحث يطلب من قاطيغورياس الشفاء
قوله احدها الجوهر اعلم ان بعضهم زعموا ان الجوهر ليس جنسا بالقياس الى ماتحته واستدلوا عليه بوجوه منها ان
الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهذا المعنى لو كان جنسا لكان له فصل مقسم والفصل المقسم يفيد وجود الجنس
فيكون فصله المقسم مفيدا لوجوده ووجوده عين الحقيقة لانه الموجود لا في الموضوع فيكون مفيد الحقيقة
ومفيد الحقيقة فصل مقوم فيلزم كون فصله المقسم مقوما ورد عليه ان تقويم شيء لشيء على نحوين الاول ان يفيد
نفس حقيقته كتقويم العلة حقيقة المعلول على طور الجعل البسيط والثاني ان يدخل في قوامه ويكون جزءا منه
ويحصل منه ومن جزء آخر ماهية كتقويم الفصل ماهية النوع فان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما
بالمعنى الثاني فاللزوم ممنوع وان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما بالنحو الاول فاللزوم مسلم واللازم
ملتزم لان الفصل علة للجنس فهو مقوم لماهيته كما هو شأن العلة ومنها انه لو كان معنى الجوهر اعني الموجود لا في موضوع
جنسا لزم ان لا ينعدم شيء من افراد الجوهر ضرورة ان سلب الشيء عن نفسه محال وفيه نظر اذ الموجبات باسرها كاذبة
عند عدم الموضوع فيجوز سلب الشيء عن نفسه اذا كان ذلك الشيء معدوما وما قيل يلزم من انعدام شيء من افراد
هذا المعنى انقلاب الحقيقة فسخيف لان الانقلاب عبارة عن صيرورة ماهية ماهية اخرى وهذا ليس بلازم من الانعدام
لانه بطلان الذات عن صفحة الواقع ومنها انه يلزم ان يكون افراد الجواهر كلها واجبة الوجود وهذا ليس بشيء
لانا قد حققنا في حواشي شرح الرسالة القطبية ان مصداق الوجود نفس الماهية بلا انضمام امر وعروض عارض وهذا
لا يستلزم وجوبها فلا يلزم من كون الجوهر مصداقا للوجود لا في موضوع وجوبها ومنها انما تحتاج في اثبات
جوهرية النفوس والصور الى نظر واستدلال فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت لذلك
الشيء وفيه ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ومنها ان مفهوم الجوهر مقول
على ما تحته بالتشكيك ضرورة ان الجواهر العالية وسائط في صدور الجواهر السوافل فيكون صدق الموجود لا في
موضوع على العوالي اقدم من صدقه على السوافل والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك وفيه ان انواعها ليست مختلفة

في حقيقة الجوهرية فليس التقدم والتأخر في نفس هذا المعنى وان كان في لحوق الوجود تقدم وتأخر ومنها ان الماهية
التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة فلا جنس لها او مؤلفة فاما من بسائط فهي ايضا جواهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
فيصدق الجوهر عليها صدق العوارض لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لها او من مركبات فيسوق الكلام فيها فاما ان
يتسلسل او ينتهي الى البسائط فيعود ما لزم في تاليف الماهية من البسائط فالجوهر ليس بجنس وفيه انه لا يلزم من نفي جنسية
لنفس الانواع الجوهرية ان لا يكون جنسا لها انفسها كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان لا يكون جنسا للانسان ومنها ان الجوهر لو كان جنسا
يوجب تشارك الانواع فيه امتيازها بالفصول فتلك الفصول اما اعراض فيلزم تقوم الجوهر بالعرض واما جواهر فيكون الجواهر جنسا فيكون امتيازها
بفصول ايضا ويجري الكلام في هذه الفصول فيلزم التسلسل او الانتهاء الى فصول هي اعراض فيلزم تقوم الجوهر
بالعرض وفيه انه لا يلزم من كون الفصول جواهر ان يكون الجوهر جنسا لها وعدم جنسية الجوهر لها لا يستلزم عدم
جنسيته للانواع ومنها انا اذا قلنا الجسم جوهر كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن المحل وكون ماهية علة لذلك الاستغناء
والماهية التي عرضت لها هذا الاستغناء والاستغناء عدمي والعلية اعتبارية واما الثالث فيحتمل ان يكون المتشاركات
فيها مختلفة بالماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا عجيب جدا لانه استدلال بالاحتمال **قوله** و
المقولات التسعة للعرض اعلم ان بعضهم زعموا ان العرض جنس عال للتسعة فللموجودات مقولتان عاليتان هما
الجوهر والعرض وشيد اركانه صاحب القبسات حيث قال الجوهر يطلق على معنيين الموجود لا في موضوع ولا استراب
في ان هذا المعنى ليس حد المقولة الجوهر بل هو من العرضيات اللاحقة والماهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها
بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات لا في موضوع وهذا المفهوم حد الجنس الاقصى لاجناس
الجواهر لما ان الطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس الماهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولانه
ان لم يكن من الذاتيات بل كان من اللوازم لكان له لامحالة مبدءا بالذات في نفس جوهر الماهية فتلك المبدء
هو الذي جعلناه المقولة الجوهر وسميناه الجنس الاقصى ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها وهي في حد انفسها
ممتنعة الانسلاخ عنه وهو طبيعة ثبوتية لا من المعاني السلبية والمفهومات العدمية فاذا كان هو من الطباع
العرضية التي هي من لوازم الماهية كان له مبدء مشترك بينها وينتهي لامحالة الى طباع ذاتي مشترك فذاك عندنا
هو الجنس الاقصى وكذلك العرض يطلق على معنيين الموجود في موضوع وليس له صلوح ان يكون حد المقولة
العرض بل هو من العرضيات اللاحقة لا استراب في ذلك والطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب
تخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعا ان تكون قائمة بالذات في موضوع فهذا الطباع المشترك بين

الاعراض هو الجنس الاقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبيل الثلثة كما هو فى الجوهر من غير فرق
اصلا هذا كلامه و فيه كلام لان من ينفى كون العرض جنسا كيف يسلم ان مفهوم العرضية من جوهريات الحقيقة
العرضية حتى يكون مصداقها نفس تلك الحقايق بل هى من العرضيات اللازمة لتلك الحقايق عنده والسر فيه
ان لحاظ العرض لا ينفك عن لحاظ الموضوع ولا ارتياب فى ان الموضوع وكذا النسبة اليه خارج عن ماهيات
الاعراض فعلى تقدير كون مفهوم العرض ذاتيا لماهيات الاعراض اذا لوحظت ذاتياتها مع قطع النظر عن الخارج
فلا يكون الموضوع ملاحظا ضرورة انه خارج عن ذاتياتها قطعا فلا يكون معنى العرض ملاحظا اذ لحاظه لا ينسلخ
عن لحاظ الموضوع واما الجوهر فانما اخذ الموضوع فيه عدما فى التعبير فقط دون المعبر والمعنون ثم ان
اشتراك معنى عرضى بين شيئين لا يوجب اشتراك ذاتى بينهما الا اذا كان ذلك المعنى العرضى منتزعا عن نفس الطبيعة
مشتركة بينهما جوهرية والا فمعنى العرض مشترك بين الامور العامة والمقولات العرضية مع عدم اشتراك ذاتى بينها
كما لا يخفى ومعنى الجنس مشترك بين فصول المقسمة له مع عدم تشاركها فى ذاتى والا لزم تركيب الفصول فافهم
واعلم ان الشيخ قد صرح بنفى جنسية العرض حتى عقد له فصلا فى قاطيغورياس الشفاء وقال بعد ما استقصى حججهم
السخيفة فلا نقول لمثل هذه الهذيانات فى ان العرض ليس بجنس وان كان الحق هو ان العرض ليس بجنس وما قال
صاحب القبسات ان قوله وان كان الحق هو ان العرض ليس بجنس على سبيل الفرض والتقدير اى وان فرضنا و
سلمنا انه الحق فلا يخفى سخافته ثم قال الشيخ لكنهم قالوا شيئا آخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد
ولا على طبيعة سائر الاعراض بل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذاته تقتضى هذه النسبة والجنس يدل
على طبيعة الاشياء وماهياتها فى نفسها لا ما يلحق ماهياتها من النسبة وهذا قول سديد والدليل على ذلك ان
لفظ العرضية اما ان تدل على ان الشئ موجود فى موضوع فيكون دلالة على هذه النسبة او يدل على انه فى ذاته
بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى عرضى وذلك لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكمية والكيفية
والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة ثم نشك فى كثير منها فلا يدرى انها
محتاجة الى موضوع حتى يبرهن عليها فى الفلسفة الاولى حتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى
هذه نسبة الموجودات الى مهيات العشرة من حيث انها ليس داخلا فى الماهية هذا كلامه واورد عليه الشيخ المقتول
فى المطارحات ان هذا يتوجه فى الجوهر بعينه فانهم يقولون الصور جواهر والفصول جواهر وكليات الجواهر
جواهر فنقول ربما نعقلها ونشك فى جوهريتها فالجوهرية ايضا عرضية وقد قيل انها جنس وعلى هذا الصعب ثبات

كثير من الاجناس وان قيل انما نشك في جوهرية فصل وصورة لعدم التنبيه لمعنى الجوهر او لمعنى ذلك الفصل و
الصورة يقال في السواد وغيره من الاعراض لمثل هذا من انه انما نشك في عرضية السواد من لم يفهم معناه
او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضية والحق ان العرض لاشتماله على النسبة الى الموضوع ليس من مقومات مهيات
الاعراض الا لم توجد في الاعيان وايضا انا نعقل السواد او لا ثم نعقل اضافته الى محل فنسبته الى الموضوع
تابعة للمهية عرضية لها ولو كان العرض جنسا للحقائق العرضية لوجب ان يلاحظ الموضوع معها ضرورة ان العرض
لا يمكن ان يلاحظ بدون ملاحظة الموضوع **قوله** والجوهر هو الموجود لا في موضوع المشهور ان المقسم للجوهر
والعرض المهية من حيث هي الموجودة في نفس الامر سواء كان موجودا في الخارج ام لا وقال بعضهم هي الموجودة
خارج المشاعر واذا اورد عليه خروج الاعراض التي لا توجد في الاعيان كالنسب الاضافات ارتكب المسامحة في عدهم
اياه اعراضا وانت تعلم ان المقولات الانتزاعية كالاين والوضع وغيرهما اعراض مع انها ليست بموجودة خارج
المشاعر وايضا فانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والكيفيات الانتزاعية وايضا الصورة الحاصلة في الذهن
عرض لكونها حالة في المحل المستغنى عنها فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي المهية الموجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن اذا عرفت هذا فاعلم ان الموجود اما ان يكون متعاليا عن المهية او لا والتشخص ان كان عين
ذاته فهو الاول والا فهو الثاني وذلك لان المهية تطلق غالبا على الامر الكلي المعقول فالذي يكون تشخصه عين ذاته لا يكون
له مهية والموجود الذي له مهية ان كان موجودا لا في موضوع فجوهر والا فعرض وليس المراد بالموجود لا في موضوع
ان يكون حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم او لازما مساويا له اما اولا فلان الموجود بالفعل لا في موضوع صادق
على الواجب سبحانه ايضا فلو كان حقيقة لمفهوم نفس هذا المفهوم يلزم كون الواجب سبحانه جوهرا وكذا اذا كان هذا المفهوم
لازما مساويا للحقيقة اذ صدقه عليه يستلزم صدق ملزومه المساوي عليه تعالى واما ثانيا فلما ذكره الشيخ انا قد نجزم
بجوهرية شيء مع الشك في وجوده بالفعل لا في موضوع واورد عليه بان القول بكون الشيء جوهرا مع تجويز
كونه معدوما قول بثبوت المعدوم اذ ما لا ثبوت له لا يثبت له شيء والاولى ان يقال قد نعلم كون الشيء جوهرا مع
الغفلة عن معنى الموجود لا في موضوع فليس الموجود لا في موضوع عين حقيقة الجوهر ولا لازما لها بحيث يتعقل
الذهن منه اليها واما ثالثا فلانه لما استحق معنى الموجود باتصاف معنى سلبي اليه ان يكون جنسا للحقائق الجوهرية
فلما ذا لا يستحق باتصاف معنى وجودي اليه ان يجعل جنسا للحقائق العرضية بل هذا اولى واما رابعا فلان من الجوهر
ما ليس موجودا بالفعل لا في موضوع بل موجود بالفعل في موضوع كالصور الحاصلة في الاذهان عند من يرى

حصول الاشياء بانفسها في الاذهان لان حصولها في الاذهان على سبيل حلول الاعراض في محالها فلا يصدق
انها موجودة بالفعل لا في موضوع فالجوهر الذي هو جنس للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود بالفعل لا في موضوع
بل هو ماهية من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع وهذا ليس بصادق على الواجب سبحانه
ضرورة تقدسه عن الماهية واما الصور العقلية فهي وان كانت موجودة بالفعل لا في موضوع لكنها ماهيات من حقها
اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع والجوهر لكونه جنسا عاليا وان كان بسيطا لكن لا بد في التعبير
عنه من اخذ عبارة دالة على معناه كاشفة عن حقيقته وانما اخذ الامر العدمي في التعبير عنه دون المعبر والمعنون
كما انهم يعبرون عن كثير من الفصول الحقيقية بالامور العدمية بل اخذه عدما في العنوان كاشف عن عدم اخذه
في المعنون وبهذا ظهر ان المذكور في المتن تعريف لفظي انما قصد منه الالتفات الى حقيقته باحضارها عند المدركة
فلا يجب فيه ما يجب في التعريفات الحقيقية من الطرد والعكس واعلم ان ههنا اشكالا عويصا تقريره انه قد تقرر
عندهم ان الجوهر ماهية تكون بنفس ذاتها غنية عن الموضوع والعرض ماهية تكون بنفس ذاتها محتاجة الى موضوع
كما سيجيء ان شاء الله تعالى فالشيء الواحد يستحيل ان يكون جوهرا وعرضا معا فان قلت انهم قالوا فصول الجواهر
جواهر ومع ذلك قد صرحوا بكونها كيفيات قلت الكيفية تطلق بالاشتراك اللفظي على ما هو من اقسام العرض و
على فصول الجواهر فحيث اطلقوا على فصول الجواهر كيفيات لم يريدوا بها ما هو من اقسام العرض اذا تمهد هذا فنقول
الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالة في الذهن والذهن محل لها فهي اعراض مع كونها جواهر وقد اجابوا
عن هذا الاشكال بوجوه منها ان الصورة العقلية الماخوذة من الجواهر وان كانت موجودة بالفعل في موضوع
لانها قائمة بالذهن قيام العرض بموضوعه لكنها بحسب نفس ذاتها من حقها ان توجد في الاعيان لا في موضوع
كالمقناطيس الذي لا يجذب الحديد في الكف ويجذبه خارج الكف اذا صادفه واذا لم يصادفه لم يجذبه فلا ينبغي
ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف بل هو في كلا الحالين على صفة واحدة وهو انه حجر من
شانه جذب الحديد اذا صادفه فكذا حقيقة الجوهر ماهية من حق وجودها في الاعيان ان تكون لا في موضوع و
هذا المعنى ثابت للجوهر سواء وجد في العقل او في الاعيان فليس اذا كان في العقل في موضوع بل معقول الجوهر جوهر بمعنى انه اذا
وجد في الاعيان كان لا في موضوع وان كان بالفعل في موضوع لا يقال فقد بطلت المنافاة بين الجوهرية
والعرضية لاجتماعهما في الجواهر المعقولة لانا نقول الممنوع ان يكون ماهية توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا
حتى تكون في الاعيان غير محتاج الى موضوع اصلا وفيها محتاجا الى موضوع ما ولم يمتنع ان يكون معقول

تالك المهية عرضا هذا ما يستفاد من كلام الشيخ فى فصل العلم من الٰهيات الشفاء ويرد عليه انهم ومنهم الشيخ ايضا قد فرقوا
بين العرض والصورة بان العرض بنفس طباعه مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب
خصوصية تشخصية تلحقها وان الطبيعة العرضية المطلقة محتاجة الى المحل المطلق والخاصة الى الخاص بخلاف الصورة
فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل اصلا فعلى تقدير كون الصورة العقلية الجوهرية عرضا تكون بحسب طبيعتها المطلقة
محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون جوهرا بحسب نفسها بل يستحيل ان توجد مهيتها الا فى موضوع فلا يوجد فرد
منها قائما بنفسه على ان وجود الصورة فى الذهن على نحو وجود الحال فى محله وانحصار الحال فى العرض والصورة
والمحل فى المادة والموضوع مجمع عليه وظاهر ان وجود الصورة فى الذهن ليس على نحو وجود الصورة فى مادتها
فهو على نحو وجود الاعراض فى موضوعاتها فيكون حقيقتها محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون مهيتها موجودة
لا فى موضوع ومنها ما قال صاحب القبسات ان الصور المعقولة من الجوهر جوهر فى حد ذاتها بجميع الاعتبارات
وان عرض لها بحسب نحو وجودها فى الذهن ان يكون وجودها الذهنى فى محل انما اللازم من ذلك ان يكون
العلم وهو وجودها الذهنى عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر المهية انتهى ولا يخفى ان الصورة
المعقولة من الجوهر حالة فى محل المستغنى عنها فيكون الذهن بالنسبة اليها موضوعا فيكون عرضا لا جوهرا فانكار
عرضيتها مع الاعتراف بحلولها فى الذهن متنافيان على ان رسم العرض صادق عليها كما لا يخفى فعدم اطلاق
لفظ العرض عليها لا يغنى شيئا واما قوله وان عرض لها بحسب نحو وجودها الخ فعجيب لان الصورة حالة فى الذهن
بلا ريب فهى عرض فلا معنى للقول بان العرض هو وجودها لا نفسها بل هذا الا كما يقال البياض مثلا ليس بعرض
اذ الحال فى الجسم هو وجوده لا نفسه وايضا يلزم على هذا ان لا يكون الاعراض ايضا حالة فى الذهن بل وجودها
فيلزم كونها جواهر ومنها ان الجوهر يحمل على نفسه وافراده بنحوين من الحمل الاول الحمل الاولى او الذاتى والثانى
الحمل الشائع المتعارف ولا بد فيه من ترتب الآثار فمن الجواهر ما يصدق عليه الجوهر بنحوين من الصدق الصدق
الذاتى والشائع ومنها ما يصدق عليه الجوهر بالنحو الاول من الصدق فقط وهى الجواهر المعقولة فهى جواهر لصدق
الجوهر عليها صدقا ذاتيا واعراض ايضا لصدق العرض عليها صدقا عرضيا وبالجملة ليس من شرط الجوهرية
ان يترتب عليه آثاره الاعيانية بل يصدق الجوهر حيث لا يترتب الآثار ايضا فمن الجواهر ما يترتب عليه الآثار الخارجية
فيكون قائما بالفعل لا فى موضوع ومنها ما لا يترتب هى عليه فيكون موجودا بالفعل فى موضوع ولا يخرجه
ذلك عن كونه جوهرا لان الجوهر صادق عليه صدقا ذاتيا وان لم يصدق عليه صدقا متعارفا والحق انه

مع القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لا محیص عن الاشکال الا اذا انکر المنافاۃ بین الجوہریۃ والعرضیۃ
قولہ کالاجسام الجوہر اما جسم او غیرہ وعلی الثانی اما جزء منہ اولا والاول اما ان یکون جزءا منہ یکون الجسم بہ
بالفعل ویکون جزءا منہ یکون ہو بالقوۃ فالاول ہی الصورۃ والثانی ہی المادۃ وعلی الثانی فلا محالۃ یکون
مفارقا من عالم الاجسام فاما ان یکون لہ تعلق بالجسم من حیث التدبیر والتصرف وہو النفس ولا یکون بل
یکون مفارقا محضا وہو العقل وہذا موافق لما ذکرہ الشیخ فی اول ثانیۃ الٰہیات الشفاء وقسم فی اول ثالثۃ
قاطیغوریاس الشفاء ہکذا الجوہر اما بسیطا او مرکبا اعنی من الاشیاء التی منہا یترکب الجوہر اعنی المادۃ والصورۃ
والبسیط اما ان یکون غیر داخل فی تقویم المرکب بل ہو بری مفارق او یکون داخلا فی تقویمہ فاما دخول الخشب
فی وجود الکرسی ویسمی مادۃ واما دخول شکل الکرسی فی وجود الکرسی ویسمی صورۃ وہذا التقسیم مربع وقد تقسیم بان
الجوہر اما جسم اولا والثانی اما جزء منہ اولا والاول اما ہو بہ بالقوۃ او ما ہو بہ بالفعل والاول المادۃ والثانی صورۃ
والثانی اما مفارق محض لا تعلق لہ بنوع من انواع الجسم ولا لشخص من اشخاصہ وہو العقل او مفارق لیس کک فاما
متعلق بنوع من انواع الجسم وہو رب النوع او بشخص من اشخاصہ وہو النفس فالاقسام ستۃ واثبات کل من
ہذہ الاقسام فی الفلسفۃ وہذا التقسیم قد استصوبہ الاستاذ العلامۃ قدس سرہ فی بعض رسائلہ **قولہ** والعرض الموجود
فی الموضوع علی المحل ہہنا مباحث الاول انہم حدوا العرض بانہ موجود فی شیء لا کجزء منہ لا یصح قوامہ بدون ما ہو
فیہ وارادوا بالشیء فی قولہم موجود فی شیء شیئا متحصل القوام قد تمت شیئیتہ قبل ان یوجد فی ذلک الموجود واحترزوا
بہ عن الصورۃ الموجودۃ فی المادۃ اذ المادۃ لا تحصل شیئا بالفعل دون الصورۃ فالموضوع ہو الذی اذا قیس
الی ما حل فیہ لا یکون متقوما بہ من حیث ہیئتہ بل یکون متحصل الذات قبل وجود ذلک الشیء فیہ فالہیولی بالقیاس
الی الصورۃ الجسمیۃ والنوعیۃ لیست موضوعا فانہا لیست متحصلۃ الذات قبل وجود الصورۃ فیہ قال الشیخ
فی قاطیغوریاس الشفاء اذا عنینا بقولنا الموجود فی شیء ای شیء متحصل القوام بنفسہ قد تمت شیئیتہ دون ما
یوجد فیہ او یتم دونہا فلا یقومہ ما یحل فیہ کان فرقا بین حال العرض فی الموضوع وبین حال الصورۃ فی
المادۃ فان الصورۃ ہی الامر الذی یجعل محلہ موجودا بالفعل ومحلہ لیس شیئا بالفعل الا بالصورۃ والحاصل
ان المحل قد یکون محتاجا الی ہیئۃ الحال بنفس ذاتہ وقد لا یکون محتاجا الی ہیئۃ الحال اصلا بل ہیئۃ الحال تحتاج الی
المحل المطلق وہویتہ الی المحل المخصوص فالمحل الاول یسمی مادۃ وحالہ صورۃ والثانی موضوعا وحالہ عرضا
فتفسیر الموضوع الماخوذ فی تعریف العرض بالمحل لیس علی ما ینبغی لان الموضوع اخص مطلقا من المحل اذ الموضوع

عبارة عن المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة البحث الثاني انهم قالوا ان العرض انما يتشخص بموضوعه
وذلك لان طبيعة العرض تحتاج الى مطلق الموضوع فالعرض الخاص لا بد وان يحتاج في تشخصه ووجوده الخاص الى موضوع خاص فلا
يجوز عليه ان يفارق موضوعا معينا الى موضوع آخر خاص فيلزم انسلاخ العرض الخاص عن طباع العرضية لانه لا يقوم
بالموضوع الثاني الا بعد خلع الموضوع الاول فلا بد ان يكون خلعه الموضوع الاول مقدما بالذات على حلوله
في الموضوع الثاني ففي مرتبة خلع الموضوع الاول يلزم انسلاخه عن طباع العرضية لانه غير قائم في تلك المرتبة
بموضوع والبيان المحقق ان مصداق الوجود الخاص نفس الهيئة المتقررة فاما ان يكون نفس هيئة المتقررة لا في موضوع
فيكون جوهرا او في موضوع لا بعينه فلا يمكن تحقق التقرر الخاص الا بهام الموضوع وعدم وجوده ولا يقاس عليه
حال الجسم بالنسبة الى الاين لان الاين من عوارض الجسم فليس له في مرتبة تقرره اين بخلاف العرض اذ لا يمكن تقرره
من دون ان يكون في موضوع ومن ههنا يستبين ان العرض لا ينتقل عن موضوعه فان قلت الرائحة تنتقل
من ذي الرائحة الى ما يجاوره قلت قد ثبت في الطبعي ان هناك حدوث رائحة اخرى في المجاور والا لزم كون
الورد مثلا خاليا عن الرائحة بعد ارواح الهواء الذي يجاوره وانه لا يقوم باكثر من موضوع واحد والا لم يكن
واحدا بالشخص فان قيل الاضافات المتكررة كالمواخاة والمجاورة قائمة بشيئين لا بشيء واحد
قلت قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انه لا يجوز قيام عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذانك الشيئان
معا انما الممتنع قيام عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا على حياله والاضافات المتكررة انما تقوم
بمجموع المضافين لا في كل منهما على حدة كما ان الكثرة عرض قائم بما فوق الواحد وكذا العدد فان قلت موضوع
العدد طبيعة النوع ولا يلزم قيام المحصل بغير المحصل قلت العدد مركب من الوحدات فقط وليست الهيئة الصورية
جزءا منها كما ثبت في محله وقد حققناه في حواشي شرح الرسالة القطبية فيكون محله مجموع الوحدات فاذا حلت
وحدة في زيد واخرى في عمرو فتحل الاثنين زيد وعمرو معا لا بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا للاثنين
ولم يدل دليل على امتناع قيام المحصل بغير المحصل على انه يشكل الامر في كون المقولات عشرة جدا اذ لا يمكن ان يقال
ان موضوع العشرة طبيعة النوع لعدم اشتراك المقولات في ذاتي فضلا عن طبيعة النوع المبحث الثالث ان
العرض انما يقتضي موضوعا وخصوص كون الموضوع جوهرا بمعزل عن طباع العرضية بل السرعة والبطوء
قائمان بالحركة والاستقامة والانحناء بالخط بل الوجود والوحدة عرضان قائمان بجميع الاعراض والمتكلمون لما
فسروا العرض بما يكون تابعا في التحيز للمتحيز بالذات ذهبوا الى ان العرض لا يقوم بالعرض اذ العرض لا يكون متحيزا

بالذات فالعرض القائم بالعرض قائم بذلك المحل لا بذلك العرض فالنزاع لفظی کما لا یخفی علی المتامل المبحث الرابع ان العرض لو کان عبارة عن الحال فی المحل المستغنی عنه یلزم کون صور المرکبات اعراضا لان محلها اعنی الهیولی مستغنیة عن صور المرکبات ضرورة ان الهیولی مستغنیة عنها فی تقومها و المحل المستغنی عن الحال موضوع فصور المرکبات حالة فی موضوع فهی اعراض وقد اجابوا عنه بان محل صور المرکبات وان لم یحتج الیها فی الوجود ولکنها محتاجة الیها فی التحصیل النوعی والمراد بالاحتیاج الی الموضوع فی تعریف العرض اعم من الاحتیاج فی الوجود والتحصیل النوعی ولما اورد علیه ان محل الصور الترکیبیة اعنی الهیولی مستغنیة عن تلک الصور فی التحصیل النوعی ایضا لکون صور البسائط کافیة فی تحصیلها اجیب عنه بان الصور الترکیبیة لیست حالة فی الهیولی بل هی حالة فی المجموع الممتزج من البسائط وهذا المجموع متقوم بالصور الترکیبیة ومحتاج فی التقوم الیها فهی حالة فی محل محتاج الیها واورد علیه بان فی العناصر الممتزجة امرین العناصر ووصف الاجتماع والعناصر انفسها غیر محتاجة الیها لکونها متحصلة متقومة بصورها انما یحتاج الیها فی وصف الاجتماع وهو امر عرضی والحال الذی یحتاج الیه المحل فی امر عرضی لا فی وجوده عرض لا جوهر والتحقیق ان المعتبر فی محل العرض الاستغناء فی الوجود وفی محل الصورة الحاجة فیه فالعرض عبارة عن الحال فی المحل المستغنی عنه فی الوجود والعناصر الممتزجة غیر محتاجة الی الصور الترکیبیة فی الوجود فتامل ولا تغفل **قوله** هی الکم انما ذکر الکم عقیب الجوهر لکونه اعم وجودا من الکیف واصح وجودا من المضاف واعلم ان الکم هو العرض الذی یقبل القسمة والتجزی لذاته اما الوهمیة فقبوله لها بالذات وعروضها لغیره بواسطة اقترانه به ظاهر واما الفکیة فقابلها اولا وبالذات وان کان هی المادة لکنه یعدها لقبول القسمة الانفکاکیة وان لم یکن اجتماعه معها اذ المعد لا یجب اجتماعه مع الاثر ویتبعه قبول المساواة والزیادة والنقصان وذلک لانا اذا لاحظنا المقادیر والاعداد ولم یلاحظ معها شیئا آخر امکننا ان نحکم بالمساواة والزیادة والنقصان واذا لم نلاحظ عددا او مقدارا مع الآخر لم یکن الحکم بشئ منها ثم انه ان کان بین اجزائه حد مشترک فهو الکم المتصل کالمقدار والا فهو الکم المنفصل کالعدد ثم الکم المتصل اما غیر قار وهو ما لا یجوز اجتماع اجزائه المفروضة فی الوجود وهو الزمان واما قار وهو المقدار فان انقسم فی الجهات الثلث فجسم تعلیمی او فی جهتین فقط فسطح او فی جهة واحدة فقط فخط والکم المنفصل هو العدد وفی کونه کما اشکال عویص قد فرغنا عن حله فی حواشی شرح الرسالة القطبیة **قوله** والکیف قدمه علی باقی المقولات لانه اصح وجودا من جمیعها وهو عرض لا یقتضی القسمة والنسبة ای لا یکون معناه معقولا بالقیاس الی الغیر واقسامه اربعة

الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وهذا الحصر استقرائي ويمكن ان
يقال ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص والثاني اما محسوس اولا فهو اما استعداد نحو الكمال وكمال والثاني هو الكيفيات
النفسانية وفيه انه يجوز ان يكون ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون استعدادا لكيفية غير مختصة بذوات الانفس غاية
ما في الباب انه غير متحقق الوقوع فيرجع الى الاستقراء وقال الشيخ ان الكيف ان تعلق بالتشبيه فمحسوس والا فان تعلق
بالكم فهو المختص بالكميات والا فبقوته للجسم اما من حيث جسميته فهو الاستعداد او من حيث انه ذو نفس وهو المختص بذوات
الانفس وفيه ان كون الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة في حيز المنع كالخفة والثقل ثم الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانواعها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات واما الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت
ملكة والا سميت حالا وهي انواع الحيوة والعلم والارادة والقدرة واما الكيفيات المختصة بالكميات فهي عارضة للكم اما وحدها
كالزوجية والفردية العارضتين للعدد والتثليث والتربيع المثلث والمربع واما مع غيرها كالخلقة والزاوية واما الكيفيات
الاستعدادية فهي اما استعداد نحو القبول ويسمى ضعفا واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا **قوله** والاضافة
هي عبارة عن النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة
فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وهي ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهذا يسمى مضافا حقيقيا والذات المفروضة
لهذه الاضافة مضافا مشهوريا وقد يطلق المضاف المشهوري على المجموع المركب منها ومن معروضها واعلم انهم اختلفوا في وجود
الاضافة في الخارج فقال بعضهم ان الاضافة موجودة في الاعيان وقال بعضهم الاضافة ليست بموجودة في الخارج قال الشيخ في المقالة
الثالثة من الهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل
ويكون ككثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل
امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية وتكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء
من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء
وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب ذلك وان
ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات تطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة
ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسه فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا امثال هذه الاشياء

التی او ما نا الیہا وہے تکون للاشیاء وان لم تدرک و قالت الفرقۃ الثانیۃ انہ لو کانت الاضافۃ موجودۃ للاشیاء
یوجب من ذلک ان لا ینتہی الاضافات فانہ کان یکون بین الاب والابن اضافۃ وکانت تلک الاضافۃ
موجودۃ لہما او لاحدہما او لکل واحد منہما فمن حیث الابوۃ للاب وہی عارضۃ والاب معروض لہا وہی مضافۃ
وکذا البنوۃ فمنا اذن علاقۃ الابوۃ مع الاب والبنوۃ مع الابن خارجۃ عن العلاقۃ التی بین الاب والابن فیجب
ان یکون للاضافۃ اضافۃ اخری وان تذہب الی غیر النہایۃ وان تکون ایضا من الاضافات ما ہی علاقۃ
بین موجود ومعدوم کما نحن متقدمون بالقیاس الی القرون التی تخلفنا وعالمون بالقیامۃ والذی تنحل بہ
الشبہۃ من الطرفین جمیعا ان نرجع الی حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف ہو الذی ماہیتہ معقولۃ بالقیاس
الی غیرہ فکل شئ فی الاعیان یکون بسبب ماہیتہ انما یقال بالقیاس الی غیرہ فذلک الشئ من المضاف لکن فی الاعیان
اشیاء کثیرۃ بہذہ الصفۃ فالمضاف فی الاعیان موجود فان کان للمضاف ماہیۃ اخری فینبغی ان یجرد ما لہ من المعنی
المعقول بالقیاس الی غیرہ فذلک المعنی ہو بالحقیقۃ المعنی المعقول بالقیاس الی غیرہ وغیرہ انما ہو معقول بالقیاس
الی غیرہ بسبب ہذا المعنی وہذا المعنی لیس معقولا بالقیاس الی غیرہ بسبب شئ غیر نفسہ بل ہو مضاف لذاتہ علی ما علمت
فلیس ہناک ذات وشئ ہو الاضافۃ بل ہناک مضاف لذاتہ لا باضافۃ اخرے واعترض علیہ الفاضل الخوا
نساری بانہ ان اراد بقولہ لکن فی الاعیان اشیاء کثیرۃ الخ ان فی الاعیان اشیاء کثیرۃ بحیث یکون ماہیاتہا
معقولۃ بالقیاس الی غیرہا بالذات ای تکون مضافۃ حقیقیۃ کالابوۃ مثلا فہو غیر مسلم بل ہو اول النزاع وعین
الدعوی وان اراد انہ یوجد فی الاعیان اشیاء کثیرۃ تعقل ماہیاتہا بالقیاس الی غیرہا باعتبار عروض الاضافۃ
کزید مثلا فانہ باعتبار انہ اب یعقل ماہیتہ بالقیاس الی غیرہ فہو مسلم لکن لا نزاع فیہ والحاصل ان النزاع فی وجود المضاف
الحقیقی لا المضاف المشہوری وما ذکرہ الشیخ انما یتم فی الثانی دون الاول وما ذکر فی حل الدلیل الناقی وجود الاضافات
فی الخارج من ان لزوم التسلسل ممنوع لان زیدا مثلا وان کان مضافا بسبب الابوۃ لکن الابوۃ لیست مضافۃ بسبب
امر آخر لینقل الکلام ویتسلسل بل ہی مضافۃ بذاتہا فینتہی السلسلۃ نعم الابوۃ ایضا یمکن ان یعرض لہ شئ ہو
من قبیل المضاف الحقیقی کالعروض مثلا لکن ہو ایضا مضاف بذاتہ ولا حاجۃ الی امر آخر بہ یصیر مضافا حتے
یلزم التسلسل وہکذا الحال فیما اذا فرض عروض اضافۃ لہذا العروض فغیر نافع لان مراد المستدل لیس ان لکل مضاف مضاف لامر آخر فلو
کانت الاضافات موجودۃ لزم التسلسل حتی یقال فی جوابہ ان بعض الاضافات مضافۃ بذاتہ فلا یلزم التسلسل بل مرادہ ان الاضافۃ لو کانت
موجودۃ لکانت عرضا البتۃ فیکون عارضا لموصوفہا والعروض ایضا اضافۃ حقیقۃ وعلی تقدیر وجودہ یکون عارضا ایضا فیلزم وجود

عرض آخر وهكذا وبالجملة ينقل الكلام في عروض العارضية وعروض عروضها الى غير النهاية والتحقيق ان الاضافات
الحقيقية ليست بموجودة في الخارج بانفسها لكن ما وجودها في الخارج بمعنى ان منشأ انتزاعها موجود فيه لكن الاتصاف
ببعض الاضافات قد يكون في الخارج فتأمل ولا تغفل **قوله** والاين هي نسبة المتمكن الى المكان اي كونه فيه وهو
على نحوين حقيقي وهو كون الشئ في مكانه الخاص به الذي لا يسع فيه غيره وغير حقيقي وهو ما لا يكون كذلك ككون زيد
في الدار **قوله** والملك ويقال لهذه المقولة الجدة ايضا قال الشيخ بعد ما بين ان هذه المقولة لم يتفق لي الى هذه
الغاية فهمها انها هيئة تعرض الجسم بسبب ما يلاصق به ويشتمل عليه وينتقل بانتقاله كالتنعل والتعمم والتقمص فمنه ما هو طبعي
كالاهاب للهرة ومنه عرضي سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالعمامة والقميص و
غيرهما **قوله** والفعل هو اخراج شئ شيئا من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا كالتبريد والتسخين **قوله** والانفعال هو
خروج الشئ من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الفعل والانفعال ان يقال
مقولة ان يفعل وان ينفعل لان الفعل قد يقال عند استكماله وكذا الانفعال لما انتهى اليه الحركة بخلاف ان يفعل وان
ينفعل فكان لفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوصا بالحالة المتجددة التي فيها التوجه الى ما ينتهيان اليه فلا يقال للثوب
يتخرق الا حين هو متوجه الى الغاية المستقرة بعد تلك الحركة **قوله** المتى هو نسبة الشئ الى الزمان وهو ايضا
كالاين ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي اما الحقيقي فهو كون الشئ في الزمان الذي لا يفضل عليه كالصوم لليوم وغير الحقيقي
ما لا يكون كذلك كالدخول في الشهر والسنة والمتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف الاين الحقيقي **قوله**
والوضع هو هيئة تعرض الشئ من جهة نسبتين نسبة لبعض اجزاء الشئ الى البعض ونسبة الى خارج عنه سواء كان
ذلك الخارج حاويا او محويا **قوله** ويجمعها هذا البيت الفارسي لاجتماع الجوهر والكم والانفعال والكيف والاين والمتى
في المصراع الاول والاضافة والوضع والفعل والملك في الثاني **قوله** فصل في ترتيب الانواع الاضافية بالقياس
اي مثلها اذ الاضافي بالقياس الى الحقيقي اما عال ومفرد اذ يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي
فهو العالي والا فالمفرد واما النوع الحقيقي بالقياس الى مثله فليس الا مفردا لانه لو كان فوقه او تحته نوع لزم ان
يكون الحقيقي فوق نوع فيكون جنسا واما الحقيقي بالقياس الى الاضافي فاما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع
فان كان فوقه نوع فهو سافل والا فالمفرد **قوله** اعلم ان الانواع قد تترتب متنازلة اشار بلفظ قد الى ان ترتبها ليس
ضروريا لجواز كونها مفردة ولذا لم يجعلها من المراتب ومن جعلها منها نظر الى الترتيب وجودا وعدما وانما
رتبت متنازلة بحيث ينتهي الى نوع لا نوع بعده لانه لو لم تكن كذلك لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص و

الا لزم انتهاؤها واذا لم يتحقق شخص لم يتحقق تلك الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا فی ضمن الاشخاص ففرض
وجودها غير متناهية يستلزم عدمها **قوله** وهو النوع السافل ولا بد ان يكون حقيقيا واضافيا ايضا اما الاول فلانه
لا نوع تحته واما الثانی فلاندراجه تحت الجنس وبهذين الاعتبارين يقال له نوع الانواع والمراد ان احد الامرين
غير كاف فی كونه نوع الانواع لان مجموع الامرين كاف والا يلزم ان يكون النوع المفرد المندرج تحت جنس نوع
الانواع بل لا بد ان يكون ذلك الجنس نوعا مندرجا تحت جنس آخر وبهذا ظهر ان مفهوم "نوع الانواع مستلزم للنسبة
الى ما فوقه ولذلك يجب تركيبه من الجنس والفصل فما لا يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة نوع حقيقی وليس نوع
الانواع **قوله** فصل ثالث الكليات الفصل وهو يطلق تارة على ما يتميز به الشئ عن شئ لازما كان او مفارقا ذاتيا او عرضيا
وتارة على كلی مقول فی جواب ای شئ هو فی ذاته والمراد من المقول فی جواب ای شئ المميز الذی لا يصلح لجواب
ما هو فيخرج الجنس والنوع واما العرض العام فلا يميز شيئا الا من حيث انه خاصة اضافية لا من حيث انه عرض عام و
قوله فی ذاته يخرج الخاصة لانها لا تميز الشئ فی ذاته بل فی عرضه لا يقال الحد يصلح للوقوع فی جواب ای شئ هو
فی ذاته لانا نقول قد وقع الاصطلاح على ان ايا انما يطلب به المميز الذی لا يكون مقولا فی جواب ما هو ويقال المقصود
من ای شئ هو طلب المميز من حيث هو مميز بعد العلم بالمشترك واعلم ان هذا التعريف للفصل مذكور فی الاشارات
وقال فی الشفاء انه الكلی المقول على النوع فی جواب ای شئ هو فی ذاته من جنسه والاول اعم من الثانی لصدقه
على فصل ما لا جنس له فان قلت التعريف الثانی يبطل حصر جزء المهية فی الجنس والفصل لجواز تركب المهية من امرين متساويين
او امور متساوية فليس كل منها جنسا ولا فصلا بهذا التفسير اذ لا جنس لها بخلاف التفسير الاول لان كلا منهما فصل
للمهية ضرورة انهما يميزانها عما يشاركها فی الوجود قلت قد ثبت انه لا يجوز تركيب المهية من امرين متساويين والا
فيكونان متحصلين فلا يمكن الاتحاد بينهما حتى يتصور التركيب العقلی فافهم **قوله** وهو قسمان قريب وبعيد الخ هذا الكلام
يدل دلالة صريحة على ان ما لا جنس له لا فصل له والا لكان قسم آخر وهو الذی يميز عن المشاركات فی الوجود
دون الجنس مع انه حصر الفصل فی القسمين والظاهر منه الحصر العقلی كذا قيل **قوله** فالقريب هو المميز عن المشاركات
فی الجنس القريب فلا بد من ان يكون محصلا بانفراده والا لم يبق فصلا قريبا لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
قريبان للحيوان لانا نقول هما اثران لفصله فان الفصل لما كان مجهولا عبر عنه آثاره كالنطق لفصل الانسان
ولما اشتبه تقدم احدهما على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان لا يقال الكلی كما يصدق على واحد من افراده
يصدق على كثيرين كمجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان هما الناطق والصاهل لانا نقول ان ريد

ان الكلي كما يصدق على واحد واحد من افراده كذلك يصدق على المجموع المركب منها المعروض للهيئة الصورية فذلك
مم فان الافراد من الاجزاء الغير المحمولة لذلك المجموع ولا يلزم ان يصدق على المركب ما يصدق على اجزاءه الغير
المحمولة وان اريد انه كما يصدق على فرد من افراده يصدق على الكثير منها بما هو كثير فمسلم لكن يصدق على واحد منها
بصدق واحد وعلى الكثير منها بصدقات كثيرة وهذا غير ضار اذ يجوز صدق الحيوان على الانسان والفرس بصدقات
كثيرة فليس مجموع الانسان والفرس حيوانا واحدا حتى يحتاج الى الفصل وبهذا اظهر فساد ما قيل ان مجموع الناطق
والصاهل فصل المجموع الانسان والفرس من حيث هما كذلك فان قلت لو كان امتياز كل نوع عن شركائه بفصل لزم
ان يمتاز الفصل عما يشاركه بفصل فيلزم ان يكون لكل فصل فصل قلت لا يجب امتياز الفصل عن المشاركات بفصل
آخر انما يجب ذلك لو كان الاشتراك في ذاتي كذا افاد الشيخ في الهيات الشفاء **قوله** لان بالناطق حصل للحيوان
قسمان فيه مسامحة لان الفصل اذا اقترن بالجنس ميزه وحصله نوعا فلو كان الناطق مقسما للحيوان الى قسمين ومحصلا
له فيهما لكان هو حاصلا في كليهما ضرورة ان المقسم يقوم ما قسم اليه قال الشيخ في الشفاء ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم ومن الفصول المقسمة في ظاهر الامر ما لا يقوم وليس ذلك البتة الا الفصول السلبية التي ليست بالحقيقة
فصولا فانا اذا قلنا الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق لم تثبت لغير الناطق نوعا محصلا بازاء الناطق فقد جعل
الناطق فصلا مقسما مقوما وجعل غير الناطق مقسما غير مقوم وجعلهما مقسمين للحيوان
الى قسمين فيكون كل واحد منهما مقسما له الى قسم واحد قال السيد المحقق قدس سره من قال ان الناطق يقسم الحيوان
الى قسمين اراد انه اذا اعتبر انضمامه اليه وجودا وعدما انقسم به اليهما **قوله** وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان
السافل ليس فيه امر زائد الا الفصول المقومة له فلو فرضت مشتركة اتحد العالي والسافل ماهية لكن بعض مقوم السافل
مقوم للعالي وهو ما كان مقوما للعالي بعينه **قوله** وليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لكن قد يكون مقسم العالي مقسما
للسافل وهو مقسم السافل بعينه واعلم انه كما ان للفصل نسبة الى النوع بالتقويم والى الجنس بالتقسيم كذلك له نسبة الى
حصة الجنس بالعلية وتفصيله انهم قالوا الجنس امر مبهم يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود
وانما تحصله بالفصل فاذا انضم اليه الفصل صار متعينا ومتحصلا فالفصل علة لتحصله وتعينه بنوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها لا لوجوده في الخارج والذهن اذ ليس للفصل وجود مغاير لوجود الجنس
بل هما متحدان جعلا وتقررا ووجودا وايضا لو كان علة لوجوده في الذهن لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول
واورد بان الجنس والفصل متحدان جعلا وتقررا فهما متحصلان بتحصل واحد فلا يصح علية احدهما للآخر واجيب بان الجنس

والفصل متغائران حال كونهما مادة وصورة وفيه انه مع توقفه على التلازم لا يفيد الا علية ناقصة مع ان بعض
التعريفات التي فرعوا على علية الفصل للجنس مبنية على امتناع تعدد العلة لمعلول واحد الا ان يقال لا يجوز تعدد
العلل الناقصة من جنس واحد كالفاعلية والمادية وغيرهما لانها لو تعددت لزم الاحتياج وعدم الاحتياج
معا لان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة الى الاخرى وبالعكس فتعدد العلل الناقصة من
جنس واحد يستلزم تعدد العلل التامة فتامل **قوله** فصل الكلي الرابع الخاصة اعلم ان الخاصة ان عمت جميع الافراد
التي تختص بحقيقتها تسمى شاملة كالضاحك بالقوة للانسان والكاتب بالقوة له وان لم تعم جميع الافراد تسمى غير شاملة
كالضاحك بالفعل للانسان والكاتب بالفعل له قال بعض المحققين الخاصة حقيقة هي الشاملة واما الخاصة الغير الشاملة
فهي خاصة للاخص بالحقيقة وللاعم بالعرض وهذا على تقدير كون الاخص واسطة في العروض ظاهر واما على تقدير
كونه واسطة في الثبوت فمحل تامل اذ الاخص ليس معروضا حقيقيا واعلم ان الخاصة قد تطلق على معنى آخر وهو ما يختص
بالشئ بالقياس الى بعض ما يغايره وتسمى اضافية فالماشي خاصة للانسان بالقياس الى الشجر **قوله** فصل الخامس من الكليات
العرض العام وقد تطلق عليه العرض محذوفا عنه العام فزعم بعضهم انه العرض الذي يقابل الجوهر وفيه ان العرض الذي
هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع كما عرفت والعرض الذي يقابل الذاتي ما يوجد للموضوع فمنشاء الاشتباه
عدم الفرق بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه وبين معنى الموضوع في الاول ومعناه في الثاني فان معناه
في الاول هو المعروض وفي الثاني المحل المستغني عن الحال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات العرض الذي
هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب
كون العرض العام محمولا بالمواطاة وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان الابيض اذا اخذ
لا بشرط شئ فهو عرضي واذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شئ فهو العرض المقابل للجوهر كما ان الطبيعة
الذاتي جنس ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين وهذا نص على اتحاد
العرض والعرضي بالذات وفيه انه يلزم على هذا ان يكون حمل الاعراض كحمل الاجناس والفصول وان يحصل من كل عرض
مع موضوعه حقيقة محصلة ولعل غرضه ان الجنس والمادة كما انهما متحدان بالذات متغائران بالاعتبار كذلك العرض
والعرضي ايضا متحدان بالذات متغائران بالاعتبار لان الابيض الماخوذ من البياض لا يفهم منه الا ذات منسب اليها
ذلك العرض ولما كان مفهوم المشتق هو القدر الناعت فقط وله علاقة مع المعروض بما يناسب وجوده اليه فالعرض
والمعروض متحدان بالعرض والعرضي متحدان بالذات ضرورة ان المشتق ليس الا المبدا الماخوذ لا بشرط شئ فالعرض

فرد حقیقی له فیحمل علیه حملا ذاتیا والمعروض فرد له بالعرض فیحمل علیه حملا عرضیا وتفصیل المقال بحیث ینکشف به جلیة الحال
مفض الی الاطناب والاملال **قوله** فاعلم ان الثلثة الاول یقال لها ذاتیات قال الشیخ فی الشفاء ههنا موضع نظر
فان الذاتی یدل علی لفظ لمعناه نسبة الی ذات الشیء وذات الشیء لاینسب الی ذات الشیء فبالحری ان لایطلق الذاتی
الا علی مایقوم المهیة فلا یکون لی الانسان ذاتیا بل الحیوان والناطق ذاتیان لایقال الانسان وان لم یکن ذاتیا لنفسه
فهو ذاتی للاشخاص لانا نقول ان کان ذاتیا لمهیة الشخص فهو الانسان وان کان لمجموع المهیة والتشخص فلا یکون النوع
تمام مهیة الشخص بل جزء امنه وفیه انه یجوز ان یکون نفس المهیة ذاتیة للمهیة من حیث انها معروضة للتشخص والحق
ان الذاتی بحسب قانون اللغة وان کان مشتملا علی النسبة لکن بحسب اصطلاح المنطق غیر مشتمل علیها بل معناه مالیس
بعرضی وههنا دقائق ذکرها یوجب الاطناب عسی ان ناتی بها فی رسالة مفردة ان ساعدنا التوفیق **قوله** والعرض
اللازم مایمتنع انفکاکه عن الشیء انما لم یقل عن المهیة لیشمل لازم الوجود ولئلا یکون تقسیمه الی لازم المهیة والی غیره تقسیم الشیء
الی نفسه والی غیره **قوله** اما بالنظر الی المهیة مع قطع النظر عن خصوصیة احد الوجودین بمعنی ان المهیة سواء وجدت
فی الخارج او فی الذهن یمتنع انفکاکه عنها **قوله** فان انفکاک الزوجیة عن الاربعة ای عن اربعة اشیاء وکذا انفکاک
الفردیة عن ثلثة اشیاء محال سواء وجدت فی لوح الذهن ام فی متن الخارج واعلم ان لوازم المهیة امور اعتباریة انتزاعیة
اذلو کانت موجودة فی الخارج کانت منضمة الی المهیة موجودة بوجود غیر وجودها فاذا وجدت المهیة فی الذهن فاما
ان یکون لوازمها موجودة فیها بوجود غیر وجودها فی الذهن فیلزم ان لاتکون تلک اللوازم قائمة بالمهیة منضمة الیها
ان کانت موجودة ذهنیة اذ لامعنی لقیام عرض واحد بمحلین وان کانت موجودة خارجیة لزم قیام الموجود الخارجی
بالموجود الذهنی او یکون موجودة فی الذهن من دون ان تقوم بالمهیة وینضم الیها فلا یکون المهیة متصفة بها ومعروضة
لها اصلا واما ان تکون موجودة فی الذهن بعین وجودها فیه فیکون تلک اللوازم امورا انتزاعیة اذ علی هذا التقدیر
لایکون موجودة بالذات بل موجودة بالعرض وبالتبع اذا عرفت هذا فاعلم ان الانتزاعیات لها نحوان من التقرر و
الوجود الاول تقررها بمناشی انتزاعها والثانی تقررها ووجودها فی الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تقررها و
وجودها عین تقرر المهیة الملزومة ووجودها فلا معنی لکونها معلولة للمهیة الملزومة اصلا لابمدخلیة مطلق الوجود ولا بلامدخلیة
مطلق الوجود اذ العلیة والمعلولیة انما یتصور بین امرین متغایرین فی الواقع فلا معنی لکونها مجعولة ومعلولة لها الا ان
المهیة منشاء لانتزاع اللوازم ومصداق لحملها واما النحو الثانی من تقررها ووجودها فلیس لازما لتقرر المهیة ووجودها
لتوقفه علی انتزاع الذهن ومعنی کونه معلولا للمهیة لیس الا ان المهیة مصححة لان ینتزع الذهن عنها مفهومات اللوازم

بالجملة ليست المهية علة للوازمها الا بمعنى كونها مصححة لانتزاعها وهذا المعنى للجاعلية والمجعولية متحقق في المهيات
بالنسبة الى كل ما ينتزع عنها كالوجود والانسانية والحيوانية مثلاً فالتحقيق ان المهية وكل ما ينتزع عن نفس
ذاتها مجعولة للواجب سبحانه فهناك جعل واحد بسيط ينسب الى نفس المهية بالذات والى لوازمها المنتزعة
عنها بالعرض ولما لم يكن الوجود عارضاً للمهية في نفس الامر فمنشأ انتزاع اللوازم نفس المهية المتقررة بلا مدخلية
الوجود في اقتضاء اللوازم اذ ليس الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر حتى يتوهم مدخلية في اقتضاء
اللوازم واما على تقدير القول بكون الوجود صفة زائدة فمنشأ انتزاع اللوازم المهية المتصفة بالوجود و
هذا معنى مدخلية مطلق الوجود في اقتضاء المهية اللوازم وليس معناه ان مطلق الوجود جزء من علة اللوازم
حتى تكون العلة مجموع المهية والوجود اذ لا معنى لعلية المهية اللوازم الا كونها منشأ لانتزاعها وعلى تقدير
كون الوجود صفة زائدة ليس المنشأ الا المهية المتصفة بالوجود وهذا هو التحقيق الحقيق بالقبول وههنا
كلام طويل ذكره يوجب الاطناب **قوله** والسواد ليس بلازم للانسان والا لكان كل انسان اسود لا يقال
السواد ليس بلازم للحبشي بحسب الوجود الخارجي لجواز وجود حبشي ابيض ولجواز زوال سواده بعارضة
البرص لانا نقول المراد بالحبشي ليس ما يكون اسود بل ما يمتزج بالمزاج الصنفي المخصوص فيخرج عنه ما ليس
له ذلك المزاج المخصوص والمراد بكونه اسود كونه اسود بطبعه والتخلف لداع لا ينافيه مع ان المريض
لم يبق على ذلك المزاج المخصوص قال بعض المحققين لا يصح جعل الحبشي مثالاً للازم الوجود لان السواد
كما لا يلزم لمهية الانسان لا يلزم لوجوده ايضاً لان الانسان الابيض كثير نعم انه لازم للمهية الصنفية
للحبشي بحسب وجودها في الخارج فيفوت المقابلة بين لازم المهية ولازم الوجود فان اللائق ايراد ما لا
يكون لازماً للمهية ويكون لازماً لوجود تلك المهية واجيب بان المراد بلازم المهية ما يلزم النوع ويلازم
الوجود ما يلزم التشخص فان السواد للحبشي انما يلزم صنفه الذي هو من جملة مشخصاته فيكون لازماً للتشخص
لا للمهية لكن هذا التقسيم آخر سوى ما ذكر اذ خلاصته ان اللازم اما ان يكون لازماً لكلا الوجودين او لوجود
خاص فالاولى ان يمثل بالتحيز للجسم والكلية العارضة للانسان **قوله** الاول ما يلزم تصوره عن تصور
الملزوم بل ما يمتنع تصور الملزوم بدون تصوره كما عرفت من قبل ويقال له البين بالمعنى الاخص **قوله**
والثاني ما يلزم من تصور الملزوم الخ ويقال له البين بالمعنى الاعم قال المحقق الدواني انما يظهر عمومه اذا
اعتبر في الاخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما مع النسبة كافياً في الجزم باللزوم اذ يجوز ان يكون تصور

الملزوم كافيا في تصور اللازم ولا يكفي التصوران مع تصور النسبة في الجزم باللزوم وههنا اشكال مشهور
وهو ان اللزوم لازم والا فينهدم اصل الملازمة التي بين اللازم والملزوم فيكون لزومه ايضا لازما
لزوم لزومه ايضا لازما فيتسلسل والجواب ان اللزوم معنى اعتباري والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع
بانقطاع الاعتبار نعم منشأ انتزاعها متحقق لكنه امر واحد غير متكثر ولو اجري الكلام في سلسلة اللزومات
المتحققة في العقول الفعالة يصعب الامر جدا ولا ينفع القول بتحقق تلك اللزومات الغير المتناهية فيها
على سبيل الاجمال صلا كما لا يخفى على ادنى النهى **قوله** كالحركة الفلكية فيه ان المفارق لا يكون دائما اذا اعتبر
في مفهوم اللازم امتناع الانفكاك مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فالدوام لا يخلو عن اللزوم
فافهم **قوله** كالشيب والشباب وقد يمثل بالعشق والامراض المزمنة وهذا اولى من المذكور في المتن لان
الشيب انما يزول بزوال محله فلا يصدق عليه انه بطئ الزوال اذ الظاهر منه ان يزول العرض مع بقاء
المحل **قوله** معرف الشئ ما يحمل عليه الخ اعلم ان المقصود بالذات من التعريف وان كان هو التصوير والمعرف
من باب التصورات لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع اصناف المقول في جواب ما هو
في جواب اي شئ وان كان المقصود منها افادة التصور تحمل على المسؤل عنه وما قيل المراد بما يحمل عليه
ما من شانه ان يحمل عليه ليس بشئ لانهم عدوا الحد بالقياس الى المحدود من اصناف المقول في جواب ما
هو وفسروا المقول بالمحمول وانما عدل عن العبارة المشهورة وهي ما يستلزم تصوره تصوره لانتقاضه
بالملزومات بالقياس الى لوازمها البينة الا ان يقال المراد الاستلزام بطريق النظر واعلم ان المعرف لابد
ان يكون اعرف واجلى من المعرف لكونه كاشفا له فلا يصح بالمساوي معرفة وجهالة ولا بالاخفى ومن ههنا ظهر
عدم جواز التعريف المضائف بالمضائف وكذا الحال في المتضادين كقولهم السواد هو ما يضاد البياض
وعدم جواز التعريف الشئ بنفسه كقولهم الانسان حيوان بشري وبما لا يعرف الا به كقولهم في حد الشمس كوكب
يطلع نهارا وعدم استعمال الاسماء المجازية والمشتركة والغريبة وهذا القدر متفق عليه انما الاختلاف في
جواز التعريف بالاعم فالقدماء جوزوه في مطلق التعريف لان الغرض من مطلق التعريف الامتياز بوجه ما
فيجوز بالمساوي والاعم والاخص والمتاخرون قالوا يجب ان يكون بالمساوي في الصدق فيجب الاطراد
والانعكاس فلا يجوز بالاعم والاخص ولما ورد عليهم التعريف بالمثال قالوا هو تعريف بالمشابهة المختصة
فهو بالحقيقة تعريف بالخاصة **قوله** كتعريف الانسان بالحيوان الناطق انما قدم الجنس على الفصل لانه اعم

وہو لشهرته وظهوره بالتقدم اولى وقال المحقق الطوسي في بعض رسائله يجب تقديم الجنس على الفصل في
الامكان المركب منهما رسما ولا يظهر لهذا الكلام وجه محصل اذ الظاهر ان مدار الحدية والرسمية على الاجزاء
المادية فناطق حيوان حد تام لان ذاتيات الشئ في انفسها موجودة بوجود ذلك الشئ ومتحدة معه فبعد
تحليل الذهن باي ترتيب يحصل تكون منطبقة على ذلك الشئ نعم يجب ان يقيد احدهما بالآخر حتى يحصل
صورة مطابقة للمحدود واعلم انه قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية والمتأخرون
لم يعتبروه نظرا الى ان الاجزاء الخارجية غير مؤدية الى مجهول ثم اعلم ان ههنا مسلكين احدهما ما اختاره
الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرة الصورة الحد فعندهم المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا من
قبل وهو علم المعرف بالفتح فحصول صورة المعرف بعد لحصول صورة المعرف قال الشيخ في المقالة الخامسة
من الٰهيات الشفاء الجنس والفصل في الحد اجزاء للحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزء للحد من
حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس فقط ولا فصل فقط ولا
بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من حيث ان الاجناس و
الفصول طبائع ينعت بها طبعية على ما علمت فانها يحمل على المحدود بل نقول ان الحد يفيد بالحقيقة
معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك
اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار
المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس
بالاعتبار الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه
المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه
معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود
لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة متغايران
ومتغايران للمجتمع لكن تعني به في مثالنا الشئ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة
متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع من ان يكون الجنس والفصل
محمولين على الحد بل غير محمولين عليه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما

ولا جملة معنى حيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى
مجموع حيوان ناطق ما نفهمه من حدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق
لان المجموع من شيئين غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل هو الجزء
انتهى وهذا الكلام نص على ان المحدود هو المجمل الحاصل من اتحاد الجنس والفصل وهو يحصل في الذهن بعد
حصول الحد التفصيلي فالحد امور متعددة والمحدود شيء واحد مغاير له قد حصل من اتحاد اجزائه وهذا
الواحد بعينه الجنس والفصل فاذا قيد الجنس بالفصل حصل شيء واحد مؤدٍّ الى الصورة الوحدانية للمحدود
فهو كاسب له وهذا مذهب الجمهور والثاني ما اختاره بعض المدققين وهو ان صورة المحدود لا يحصل في
التحديد بل هناك تصور واحد للحد لكنه آلة لملاحظة المحدود فالمرتب على النظر انما هو الالتفات الى المحدود
وفيه انه على هذا ينسد باب الكسب والاكتساب اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون المجهول حاصلا اذ لا يحصل ح
صورة غير حاصلة فلا يتحقق الانتقال من المبادي الى المطالب واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون المقصود
بالنظر فعلا من فعال النفس مع ان المقصود من الكسب انما هو العلم واما ثالثا فلانه يلزم ان لا يكتسب
نظري عن نظري والا يلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وغير حاصل فبان ان الحق ما ذهب اليه
الجمهور من حصول صورة المحدود مغاير الصورة الحد وبهذا اندفع ما توهم الامام الرازي من ان المعرف
الماهية اما نفسها او بجميع اجزائها وهي ايضا نفسها فيكون التعريف تحصيل الحاصل وبالعوارض وهو لا
يفيد العلم بالكنه ولا علم حقيقة الا العلم بالكنه لان التعريف بجميع اجزائها وهو نفسها بالذات وغيرها بالاعتبار
فتحصيلها تحصيل صورة غير حاصلة ومن ههنا تبين ايضا ان لا فرق بين العلم بالكنه وبكنهه في نحو الادراك
ضرورة ان الحد في التصور بالكنه ليس مرآة للملاحظة ثم انه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم المحدود دكاسب فلا
يتحقق النظر فما اشتهر ان العلم بالكنه مختص بالنظريات ليس بشيء اذ النظري ما يتوقف حصوله على الحركة الفكرية
كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله يعني ربما تأتى ههنا بحثان الاول انه لا يخلو اما ان يحصل نفس المرسوم بعد
حصول الرسم كما يحصل نفس المحدود بعد حصول الحد فيلزم ان يكون الكنه حاصلا من الرسم كليا وهذا وان كان
محتملا لكنه ليس بكلي في جميع الرسوم كما لا يخفى او يحصل امر مجمل حاصل من اتحاد العوارض المأخوذة في
الرسم ويكون هذا الامر المجمل مرآة لملاحظة المرسوم فيرد عليه ان المجمل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم
وصالحان لكونهما مرآتين لملاحظته فلا وجه لجعل المجمل مرآة دون المفصل ولا يحصل شيء بل يجعل الرسم

مرآة تلاحظة المرسوم فلا یحصل مجہول ولا یتحقق حرکة ثانیة مع انہ لابد من التادی الی مجہول کما ہو مصرح
فی کلام الشیخ وغیرہ من الرؤساء فالخطب صعب کما لا یخفی الثانی انہ قال بعض المدققین لا یمکن الترسیم
بعد معرفة الشیٔ بالکنہ لان المقصود بالرسم ان کان نفس الشیٔ فقد تم بحصول الکنہ وان کان غیرہ و
لیس الا نفس الشیٔ من حیث العوارض فیکون نفس الشیٔ غیر مقصود فلا یکون المرسوم مرسوما بل شیٔ آخر
واورد علیہ صاحب العروة الوثقی قدس سرہ بان ہذا یوجب ان لا یصح الترسیم اصلا لا قبل العلم بالکنہ
ولا بعدہ واما الثانی فلما ذکروا واما الاول فلان المقصود بالترسیم قبل الکنہ ان کان نفس الشیٔ فظاہر
انہ لا یحصل بالترسیم کما صرح بہ فی مواضع وان کان نفس الشیٔ من حیث العوارض فلم یکن المرسوم مرسوما
کما بینہ وان فرق بان المقصود بواسطة الرسم الالتفات الیہ دون الحصول فیصح الترسیم قبل الکنہ
لا بعدہ فنقول کما ان المقصود ہو الالتفات الی نفس الشیٔ ہناک بواسطة الرسم ویبقی المرسوم مرسوما
کذلک بعد الکنہ یمکن الالتفات بواسطة الرسم الی نفس الشیٔ مع قطع النظر عن حیثیة العوارض نعم ہہنا
طریق اقوی للالتفات الی ذلک الشیٔ ایضا وہو الکنہ الحاصل لکن ذلک لا یمنع الالتفات بواسطة
العوارض الا تری ان الرسم یکون مسبوقا بالعلم بخاصة ما ولا یکون المقصود فیہ الالتفات الی الشیٔ
من حیث العوارض الاخر الغیر الخاصة الاولی وبالجملة جہة الربط الی المرآة لا تکون معتبرة فی جانب
الملتفت الیہ ویمکن ان یقال المرسوم اذا لم یکن حاصلا من قبل ولا ممتازا عن جمیع ما عداہ یمکن الکسب
بالرسم لہذا التمیز واذا اعرف بالکنہ فقد حصل الامتیاز فلا یمکن الکسب لاجل شیٔ ولا یقاس علیہ الترسیم
بعد الترسیم اذ الرسوم تخالفة بالجلاء والخفاء والاختصاص فیفید کل رسم امتیازا لا یفیدہ الآخر واما التحدید
بعد الترسیم فلانہ کان ممتازا غیر حاصل وبالتحدید قصد تحصیلہ فتامل فیہ فانہ موضع تامل بعد تم ان الفرق
بین الرسم التام والحد التام عسیر جدا لان الجنس مشتبہ بالعرض العام والفصل بالخاصة وقد عرفت
من کلام الشیخ فی التعلیقات ان الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرة البشر وقال فی رسالة
الحدود انظر من این للبشر ان یحضرہ الیقاع ان لا یاخذ لازما مما لا یفارق ولا یجوز رفعہ فی التوہم مکان
الذاتی ومن این لہ ان یاخذ الجنس لا قرب من کل موضع ولا یغفل فیاخذ علی انہ الاقرب فان الترکیب
لا بد لہ من القسمة والقسمة التی لا طفرة فیہا اصعب شیٔ واصطیادہا بالبرہان عسیر قولہ لانہ لا یفید التمیز
الذی ہو اقل مراتب التعریف وقد جوزہ المجوزون فی الرسوم الناقصة قولہ وقد یکون لفظیا الخ اعلم

انه قد ذهب السيد المحقق قدس الله سره الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية واستدل عليه بانه
لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا واورد بان الصورة قبل التعريف
اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى
في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي
هذا الحصول لا الحصول السابق ويمكن ان يقال ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ
وهذا لم يكن متحققا من قبل كما لا يخفى واعترض على هذا المذهب بان التعريف اللفظي على هذا يكون
بحثا لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول واجيب بانه غاية ما لزم خروجه عما ينظر فيه بالذات لا عما
ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق ايضا يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها كما عرفت
وقال العلامة التفتازاني انه من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي
واورد بان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل التعريف الاسمي وقال المحقق الدواني رحمه الله تعالى انه
من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة واستدل عليه بان القوم قد عللوا
تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتمشى طلب حقيقته
ولا التصديق بهلية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما اذ فهم المعنى من اللفظ
يحصل من التعريف اللفظي كما انه يحصل من التعريف الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي
داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه واورد عليه بان التعريف
اللفظي عبارة عن فهم المعنى من اللفظ مرة ثانية فعدم دخول اللفظي في مطلب ما لا يستلزم بطلان تعليل
القوم تقدم ما الاسمية على جميع المطالب اذ ما لم يوجد التعريف الاسمي اولا كان حكما على المجهول واما اللفظي
فانما يكون بعد المعرفة وقال بعض المحققين انه اذا سئل عن مريد بهيئة مثلا ما الوجود مثلا فيقال ما يكون
فاعلا او منفعلا يحصل منه للسائل احضار معنى الوجود والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وايضا
التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق
وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل
ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وهذا اقرب الى
التحقيق فافهم قوله القضية قول يحتمل الصدق والكذب اعلم ان القضية تطلق بالحقيقة والمجاز على

تعريف القضية

المعقولة والملفوظة لان المعتبر هي المعقولة وانما اعتبرت الملفوظة لدلالتها على المعقولة فتسمية الملفوظة
قضية تسمية الدال باسم المدلول والقول يطلق على الملفوظ والمعقول فالملفوظ جنس للقضية
الملفوظة والمعقول للقضية المعقولة والقضية المعقولة على ما قال السيد المحقق قدس سره في الحواشي
شرح الشمسية عبارة عن المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة اولا وقوعها
فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام
واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها واورد عليه
بعض المدققين اولا بان هذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها
وفيه ان الحيثية تعليلية ولما كان مفهوم القضية من المعقولات الثانية فهذه المعلومات انما تعرض لها
كونها قضية من حيث انها حاصلة في الذهن والعلم بها تلك المعلومات من حيث انها قائمة بالذهن
ومكتنفة بالعوارض الذهنية وثانيا بان المراد بالمعلومات في قوله فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات
لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث
انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من
العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ولا علوم متعددة وانت تعلم انه ان كان المراد بالامر العقلي المركب
الامر المركب الملحوظ بلحاظ وحداني فالامر ليس كذلك والالزم كون القضية امرا مستقلا مما لحاظا لان المحكوم
عليه وبه بل اجزاء القضية ملحوظة بلحاظات متعددة وان كان المراد به الامور المتعددة المعروضة
للوحدة فظاهر ان علوم هذه المعلومات متعددة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام وبهذا
ظهر سخافة قوله ان العلم متعلق الخ ضرورة ان تركيب المعلوم مستلزم لتركيب العلم عندهم وتفصيل
الكلام في هذا المقام مذكور في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية قوله وقيل هو
قول يقال لقائله الخ قال بعض المدققين الصدق والكذب قد يوصف بهما القضية وقد يوصف
بهما المتكلم وهما بالمعنى الاول مطابقة القضية للواقع وعدم مطابقتها له وبالمعنى الثاني الاخبار
بقضية مطابقة وانتساب المحمول الى الموضوع على ما هو عليه ففي التعريف الاول احتمال الصدق و
الكذب بمعنى وصف القضية حكم متعلق بنفس مفهومها من حيث هو لا بشرط شيء فذلك الحكم لا يختلف

عنه عند اقترانها بالاحوال والاحكام الخارجية فعلى هذا التعريف كما ان المصدق به قضية فكذا غيره من المشكوك والمنكر وفي التعريف الثاني صحة نسبة الصدق والكذب الى القائل حكم متعلق بالقضية نظرا الى قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر بها فهو تخلف عنها عند ما يتخلف هذه الحيثية فعلى هذا التعريف لا يكون غير المصدق به قضية وانت تعلم ان المعتبر في التعريف الثاني كون القضية بحسب حقيقتها صالحة لان يقال لقائلها انه صادق في اخباره او كاذب فالمشكوك والمنكر داخل فيه لانهما بحسب نفس حقيقتهما صالحان لنسبة الصدق والكذب الى قائلها غاية الامر ان هذه النسبة انما تحقق بعد تصديق القائل بها واما صلوحها بالنظر الى المهية فعند كونها مصدقة ومشكوكة على السواء فالتحقيق ان صحة اتصاف القائل بنسبة الصدق والكذب باعتبار اشتمال القضية على النسبة الحاكية كما ان منشأ اتصاف القضية بالصدق والكذب انما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الحاكية ولا ريب في وجودها فيهما فالمشكوك والموهوم والمنكر والمصدق سواء في كونها قضية وبهذا ظهر اندفاع ما يورد من ان المعلومات الثلثة متحققة مع في صورة الشك مع ان القضية غير متحققة فيلزم تخلف تحقق جميع الاجزاء عن تحقق الكل واما ما اجيب عنه من ان مفهوم القضية كل بالعرض بالنسبة الى المعلومات الثلثة والكل بالذات هو مجموع المعلومات فلا يلزم تحقق القضية عند تحقق اجزائها العرضية ففيه ان الكل بالعرض لازم للكل بالذات لكونه عنوانا له فتخلفه يوجب تخلفه ضرورة استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا ان يقال المراد به الكلي العرضي لازما كان او مفارقا فلا يلزم تحققه من تحقق جميع اجزاء معروضه وما قيل ان القضية عبارة عن المعلومات الثلثة المعروضة للاذعان فمع متانته لا يخلو عن التكلف **قوله** اما الحملية فهو ما حكم فيها الخ ومرجعه الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه سواء كان بالذات او بالعرض بان يكون بين الموضوع والمحمول علاقة بها يتسبب وجود احدهما الى الآخر او وجود الثالث اليهما **قوله** و اما الشرطية فما لا يكون فيه ذلك الحكم سواء كان الحكم فيه بثبوت قضية على تقدير اخرى او سلبه والتنافي بينهما او سلبه **قوله** وقيل الشرطية الخ فيه اشارة الى ان اطراف الشرطية ليست قضايا عند التركيب اذ القضية عبارة عما اعتبر فيه الحكم ايجابا او سلبا وما اعتبر فيه ذلك لا يرتبط بالغير وقال بعض المدققين المحكوم عليه بالحكم الشرطي هو القضية الحملية من حيث هي قضية واقتران الاداة كان ولو لا ينافي ان تكون قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية لا ينافي

الحكم عليها مطلقا بل الحكم الحملي فقط واورد عليه بان تخصيص الحكم الحملي باقتضاء استقلال المحكوم عليه وبه تحكم فان من الضرورة ان النسبة من حيث هي نسبة ومرآة لملاحظة الطرفين مطلقا حملية كانت او اتصالية او انفصالية تقتضي ان يكون طرفاها ملاحظين بلحاظ استقلالي ويكون ملاحظتها تبعا لملاحظتهما فالحق ان المقصود في الشرطية وان كان الحكم باتصال قضية لاخرى او انفصالها عنها لكن الحكم من ضرورته ان لا يلاحظ القضيتان بما هما كذلك بل تلاحظان بلحاظ استقلالي ويحكم بينهما ولا يخفي ان القضية لابد ان تشتمل على نسبة حاكية وهي غير مستقلة فالقضية ايضاً غير مستقلة واذا لوحظت القضيتان باللحاظ الاستقلالي فقد خرجتا عن كونهما قضيتين وهذا ظاهر جدا قوله لبقي الشمس طالعة والنهار موجود بالمعنى الذي كان عليه حال لا ارتباط ضرورة ان التحليل الى ما منه التركيب فلا يكون قضية من غير انضمام الحكم وح لا يكون تحليلا فقط بل تحليلا وضم شئ آخر اليهما كما صرح به السيد المحقق قدس سره ويجئ في كلام المصنف العلامة ايضا ان طرفا الشرطية يمكن ان يعتبر فيهما حكم بعد التحليل وما قال العلامة التفتازاني ان المانع من تعلق الحكم باطراف الشرطية هو ادوات الشرط لا غير فمن مجرد حذف الادوات تصير اطرافها قضايا بالفعل ففيه ان زوال المانع لا يكفي بل لابد من وجود المقتضي وزوال المانع لا يستلزمه الا ان يقال التركيب مع اداة الشرط مانع من افادة الاطراف فائدة تامة ومن احتمالها الصدق والكذب مع اشتمالها على النسبة التامة الخبرية واذا حذفت ارتفع المانع وما هو من مقتضاها كان موجودا فيفيد فائدة تامة فتامل فيه قوله والحملية ما لا تنحل الى قضيتين سواء لم يوجد في طرفيها نسبة اصلا او وجدت تقييدية او تامة في احد طرفيها او تامة في طرفيها ملحوظة باللحاظ الاجمالي وتفصيل الكلام في هذا المقام على ما افاد السيد المحقق قدس سره ان القضية ان لم يوجد في شئ من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان وان وجدت فان كانت مما لا تصح ان تكون تامة بان تكون نسبة تقييدية فهي ايضا حملية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك وان كانت مما تصح ان تكون تامة فاما ان توجد في احد طرفيها فيكون القضية ايضا حملية كقولك زيد ابوه قائم واما ان توجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فتكون ايضا حملية كقولك زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم واما ان تكون ملحوظة تفصيلاً فتكون القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا وهذا المشتمل على النسبة الخبرية

اذا كانت ملحوظة اجمالاً كما يمكن ان يوضع موضعه مفردان دالان دالة اجمالية وان اطراف الشرطية لا يمكن
ان يوضع المفردات في مواضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه وبه والنسبة
على التفصيل فان شئت قلت في تقسيم القضية طرفاها اما ان يكونا مفردين بالفعل او بالقوة او لا وان
شئت قلت كل واحد من طرفيها اما ان يكون مشتملاً على النسبة التامة الملحوظة تفصيلا او لا فكان
من قال القضية ان انحلت الى قضيتين اراد ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا
فيكون قضية بالقوة القريبة من الفعل فيصح التقسيم بهذا الوجه ايضا هذا كلامه الشريف ولا يخفى متانته
قوله وهي التي حكم فيها بسلب شئ الخ قد يتوهم ان النسبة الحكمية في القضية السالبة ليست وراء
النسبة الايجابية التي في موجبتها وان مدلول العقد السلبي ومعناه سلب تلك النسبة وليس فيه
حمل بل سلب حمل فتسمية السالبة حملية على التجوز والتشبيه والظاهر ان النسبة السلبية مفهوم بسيطة
ورابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لا يجوز العقل
اجتماعهما في الصدق والكذب كيف ولو لم يكن فيها نسبة ورابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب
ولم تكن عقدا بالفعل ولم يرتبط محمولها بموضوعها فلم تكن قضية ولا مركبا تاما مصححا للسكوت صالحا
للتصديق والتكذيب وسيجئ تفصيل هذا المرام قوله والثالث الدال على الرابطة الخ قال الشيخ
في الشفاء القضية الحملية تتم بامور ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني
في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون للذهن تعقل النسبة التي بين المعنيين
بالايجاب والسلب فاللفظ اذا اريد به ان يحاذي ما في الضمير يجب ان يتضمن ثلث دلالات دلالة على
المعنى الذي للموضوع واخرى على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما ثم قال فظهر
من هذا ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من حقه ان يدل عليه وهو الرابطة فاللفظ الدالة
على النسبة تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات انتهى وههنا مباحث الاول ان اجزاء القضية ثلثة كما هو
مذهب القدماء لا كما زعم المتأخرون ان اجزاءها اربعة رابعها النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم
قال بعض المدققين وان قولهم بتربيع اجزاء القضية مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط
فانهم لما راوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة
اعتبروا النسبتين في القضية احديهما نسبة تقييدية سموها بالنسبة الحكمية وبالنسبة بين بين وثانيهما

نسبة تامة خبرية ای وقوع النسبة اولا وقوعها وسموها بالحکم والظاهر انه لایفهم من القضیة الا نسبة
واحدة ولا یحتاج فی عقدها الی النسبة اخری ہی مورد الوقوع واللاوقوع والالزم استقلالها
بالمفهومیة وایضا الشک تردد فی وقوع نسبة اولا وقوعها لانه عبارة عن تجویز مطابقة الحکایة
وعدمها والنسبة التقییدیة مالم تکن حکایة فلیست بصالحة لتعلق الشک فیلزم اشتمال القضیة علی
نسبتین تامتین فالحق ان المدرک فی صورة الشک ہو بعینه المدرک فی صورة الاذعان والتفاوت
انما ہو فی نحو الادراک فلیس الا تعلق ہو ست تعلق التصدیق فافہم البحث الثانی ان کل قضیة سواء
کانت ہلیة بسیطة او مرکبة مشتملة علی الوجود الرابطی والعدم الرابطی بمعنی النسبة التامة الخبریة الایجابیة
والسلبیة فی مرتبة الحکایة لا ان ہذا الحکم مختص بالہلیات المرکبة کما توہم معاصر المحقق الدوانی حیث
قال لیس فی الہلیة البسیطة الوجود والعدم رابطة وانما فیها النسبة الحکمیة المسماة بین بین وہی الاتحاد
الملاحظ بین الطرفین رابطا بینہما واستدل بان العجم یقولون فی الہلیة البسیطة زید ہست وزید نیست
وفی المرکبة زید نویسنده است وزید نویسنده نیست فلم یعتبروا فی الہلیة البسیطة سوی الطرفین
المربوطین بالاتحاد وامرا آخر اعتبروا فی المرکبة سوی ما ذکر الوجود والعدم الرابطیان ولذا سمیت
الاولی بالبسیطة والثانیة بالمرکبة ذکره وعلیه ما قال المحقق الدوانی انه لا یشک من له وجدان صحیح
فی ان ای مفہوم نسب الی الآخر بالایجاب والسلب فلا بد بینہما من الرابطة سواء کانت النسبة
التقییدیة معتبرة اولا والتفرقة بین مفہوم ومفہوم فی ہذا الحکم مما یشہد الفطرة بفساده وتایید ہذا
بقول العجم غیر نافع اذ عدم ذکر الرابطة لا یدل علی انتفائہا مع ان الحقائق العلمیة لا تقتنص من الاطلاقات
العرفیة فظہر انه لا بد فی انعقاد القضیة من نسبة رابطة سواء کانت ہلیة بسیطة او مرکبة وبہذا بان
سقوط ما قال الصدر الشیرازی فی حواشی حکمة الاشراق ان مفہوم الموجود بنفسه یرتبط بالموضوع
من دون حاجة الی رابطة اخری لان ہذا المفہوم ان کان مستقلا فلا یکون رابطة وان کان غیر مستقل
فلا یکون محمولا وقد افاد الاستاذ العلامة والنحریر الفہامة قدس سره وجہا وجیہا لابطال ہذین الرأیین
وہو ان قولنا الکاتب موجود ہلیة بسیطة منعکسة الی ہلیة مرکبة وہی قولنا الموجود کاتب فہذه القضیة
التی ہی عکس الہلیة البسیطة اما مشتملة علی النسبة التامة الخبریة فلا یکون العکس عبارة عن مجرد تبدیل
طرفی القضیة مع بقاء الکیف او غیر مشتملة علیہا فیبطل القول باشتمال الہلیات المرکبة کلہا علی النسبة

التامة الخبرية وايضاً الكلمات الوجودية روابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيئاتها
على الزمان كما هو المحقق عندهم ويشهد به الوجدان ايضاً فلفظة كان في قولنا زيد كان موجوداً الدالة
على النسبة الرابطة فيبطل عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الرابطة او غير دالة عليها فيلزم خلاف
الاجماع والبديهة واعلم ان صاحب الافق المبين قد زعم ان الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم
الرابطين سوى النسبة الرابطة حيث قال ومايرومه الرائم من قولنا الفلك متحرك مثلا هو وجود
شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود
نسبة اخرى هي نسبة حكمية لازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب
الى المحمول ثم ينسب المحمول الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود المحمول له وان جعل
موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع ثم يربط المحمول الى المجموع فيقال ان وجود
الموضوع على صفة كذا وفي السوالب يعتبر نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم ينسب المجموع الى
متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
بسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعا نسب
العدم الى الموضوع ثم يسلب بذلك ربط المحمول بسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع
على صفة كذا فاذن احدى تينك النسبتين جزء منفرد في العقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتيها
في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول والموضوع
او نسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزءاً منفرداً بل هي مضمنة في المحمول او الموضوع فالمحمول
مع تلك النسبة جزء منفرد للعقد او الموضوع كك وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل لانا اذا
راجعنا الى وجداننا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلا الا ان مفهوم المتحرك ثابت للفلك كما لا نفهم
من قولنا الفلك موجود الا ان الوجود ثابت له فالنسبة الحاكية كافية في الحكاية عن كون الفلك
بحيث يثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا وايضا هذه النسبة المضمنة معنى
غير مستقل فلم يبق المحمول او الموضوع صالحا لوقوعهما حاشية للقضية فان المحكوم عليه وكذا المحكوم به
لا بد من استقلالهما ومع قطع النظر عما ذكرنا اذا اعتبر العدم الرابط مضمنا في المحمول ثم نسب الى
الموضوع بسلب الايجاب لا يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما فهم نعم لو اعتبر

فی السالبۃ ایضا الوجود الرابطی کما اعتبر فی الموجبۃ ثم نسب المحمول مع ہذا الوجود بسلب النسبۃ الایجابیۃ لرجع الحاصل الی ما ہو مقصودہ وہذا ظاہر جدا فقد استبان ان الہلیۃ البسیطۃ والمرکبۃ سواسیان فی مرتبۃ الحکایۃ فی الاشتمال علی النسبۃ الرابطۃ وعدم الاحتیاج الی شئی آخر انما الفرق بینہما فی مرتبۃ المحکی عنہ باشتمال احدہما علی الوجود والعدم الرابطیین بالمعنی الآخر دون الآخر وتفصیلہ ان الوجود الرابطی یطلق علی معنیین الاول النسبۃ التامۃ الحاکیۃ کما مر والثانی وجود الشئی فی نفسہ علی انہ فی محل لکونہ من الحقائق الناعتیۃ وینعت بہ تارۃ موضوعہ فیسمی العروض وتارۃ متعلق موضوعہ فیسمی الاتصاف فمصداق الہلیات المرکبۃ المشتملۃ علی الوجود الرابطی بہذا المعنی دون البسیطۃ وذلک لان مصداق الہلیۃ البسیطۃ نفس تقرر الموضوع بلا امر زائد ضرورۃ ان مصداق الوجود نفس الذات بلا زیادۃ امر وعروض عارض فزید موجود حکایۃ عن نفس تقرر ذات زید بلا عروض صفۃ وانضمام امر بخلاف الہلیات المرکبۃ اذ مصداقہا امر زائد علی تقرر الذات ہو عروض المبدء انضماما او انتزاعا فمصداق البسیطۃ بسیط وہو نفس ذات الموضوع بلا امر زائد ومصداق المرکبۃ مرکب لاشتمالہ علی الموضوع ومبدء المحمول سواء کان مبدء المحمول قائما بالموضوع انضماما او انتزاعا او غیر قائم بہ بل جزء منہ کما فی حمل الذاتیات فان مصداق الحمل ہناک تقرر الموضوع بحیث یشتمل علی المحمول او عین لہ کما فی حمل النوع علی الشخص مثلا فان مصداق الحمل ہناک نفس الموضوع مع ملاحظۃ عینیۃ المحمول بہ ہذا ہو التحقیق وما یوہم کلامہم من ان المراد وجود الرابطی المعتبر فی مصادیق الہلیات المرکبۃ الوجود المصدری فسخیف کما لا یخفی علی المتامل وقس علی الوجود حال العدم المبحث الثالث قال العلامۃ القوشجی فی شرح التجرید العدم اذا جعل محمولا فلا حاجۃ الی ما یربطہ بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا جعل العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون المعنی سلبا للموضوع عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ داورد علیہ المحقق الدوانی فی حواشیہ القدیمۃ بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ بالمغایرۃ بین سلب الشئی عن نفسہ انتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک قول بان المحمول لیس العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر المآل الی ان العدم لیس محمولا فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف البداہۃ فانا نعلم

بداہتہ ان اتیّٰ مفہوم قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب او ایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ وشنّع علیہ صاحب الافق المبین تشنیعا بلیغا حیث قال ثم ما اشد سخافۃ ما یتوہم ان العدم اذا اخذ فی حیز المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفادہ ثبوتہ للموضوع وان لو اعتبر سالبا کان مفادہ سلب العدم عنہ وہو ضد المقصود اذ لو رجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع عن نفسہ لانہ معدوم فی نفسہ افلست قد تحققت ان معنی العدم ہو سلب الشئ فی ذاتہ وانتفاؤہ فی نفسہ لا سلبہ عن نفسہ وسلب الوجود عنہ فان ذلک من حیز الہلیۃ المرکبۃ ومعنی زید معدوم ہو انتفاؤہ فی نفسہ وہو من حیز الہلیات البسیطۃ لا ثبوت الانتفاء لہ حتی یکون من موجبات الہلیۃ المرکبۃ اولیس من المستغربات فی نفسہ ادعاء تحصیل معنی الجعل البسیط مع استنکار ان یتصور لیسیۃ الحقیقۃ فی سنخ حقیقتہا مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ فی نفسہ من دون اضافۃ الی ثبوت ذلک لشئ الیس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل لیسیۃ الحقیقۃ فی جوہرہا مع عزل النظر عن الوجود وہذا مع ان جحدہ الجعل البسیط من المشائیۃ ایضا لا ینکرون ذلک لتحصیلہم ان الوجود ہو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لہا فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفہوم ما عنہا ہذا کلامہ وہذا الکلام ملغی جدا وذلک لانہ لا یخلو اما ان یکون فی القضیۃ التی محمولہا معدوم نسبۃ رابطۃ ام لا علی الثانی لا یکون قضیۃ وعلی الاول تلک النسبۃ اما ایجابیۃ او سلبیۃ علی الاول تلک القضیۃ موجبۃ مصداقہا ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدء المحمول عنہا فان کان مما یصح انتزاعہ کانت القضیۃ صادقۃ والا کانت کاذبۃ فلا یکون مصداق ہذہ القضیۃ لیسیۃ نفس الذات وعلی الثانی فالمحمول اما معدوم فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب المعدوم عن الموضوع فتکون القضیۃ زید لیس معدوما وہذا ضد المقصود او مفہوم الموجود فتکون زید لیس موجودا فلم یبق المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کونہ محمولا او ہو نفس الموضوع فہذا لیس معنی العدم علی انہ لا یکون المحمول ہو المعدوم وایضا العدم الماخوذ فی المحمول اما عدم مستقل فلا یکون رابطۃ فلا یکون ہذہ القضیۃ سالبۃ اذ لابد فیہا من عدم رابطی واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال والاحتمال لان یکون محمولا ورابطۃ معا لاسیما علی مذہب من یقول ان العدم الرابطی والعدم فی نفسہ مختلفان بالحقیقۃ ولنعم ما قال الاستاذ العلامۃ قدس سرہ

ان قولنا زید معدوم لو کانت سالبة لکان عکسه المستوی وہو قولنا المعدوم زید ایضا سالبة والتزام کون ہذا العکس سالبة او ارتکاب ان السالبة القائلة زید معدوم لا ینعکس ولا یکن عکسها المستوی من الاضاحیک التی یضحک منہا الصبیان ہذا وعلی اللہ التکلان المبحث الرابع ان بعض المدققین تبعا للصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی قد ظنوا ان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینہما فالقضیة عندہم عبارة عن جزئین والنسبة خارجة عنہا وہذا من بعض الظن اما اولا فلانہ مخالف لکلام الشیخ فی الشفاء والنجاة اما کلامہ فی الشفاء فقد نقلناہ سابقا واما کلامہ فی النجاة فقد وقع ہکذا الخبر والقضیة کل قول فیہ نسبة بین شیئین حتی یتبعہ حکم صدق او کذب واما ثانیا فلانہ من المعلوم بالضرورة ان القضیة عبارة عن قول حاک ولا یرتاب فی ان الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینہما لیسا حکایتین عن شیٔ اصلا ولا یصح اتصافہما بالصدق والکذب اصلا کما لا یخفی علی من لہ ادنی فہم واما ثالثا فلما افاد بعض الاکابر قدس سرہ بما محصلہ انہ لابد من دخول الجہة فی الموجہة اذ صدقہا منوط بمطابقة الجہة المادة وکذبہا بعدمہا والجہة کیفیة النسبة فیلزم دخول النسبة فی الموجہة فکذا فی سائر القضایا وما قال المحقق الطوسی فی الاساس اجزاء اولی ہر قضیہ از دو بیش نبود فلمخالفتہ لکلامہ فی شرح الاشارات وکلام الشیخ الرئیس فی الشفاء والنجاة ومصادمتہ لبداہة العقل الغیر المأوفة اما ماول او مردود المبحث الخامس ان اجزاء القضیة اعنی الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بینہما اجزاء خارجیة لہا وذلک لان الاجزاء الخارجیة ہی الاجزاء التی لا یمکن الاتحاد بینہا وجودا ولا یمکن حمل بعضہا علی بعض ولا حملہا علی المرکب مواطاة واجزاء القضیة کذلک ضرورة ان القضیة مرکبة من المقولات المتباینة واتحاد الوجود بین المقولات المتباینة محال عندہم وایضا علی تقدیر کون ہذہ الاجزاء محمولة یلزم حمل النسبة علی الموضوع والمحمول وبالعکس فان قلت لا ریب فی اتحاد المحمول بالموضوع وجودا قلت المحکوم علیہ بالموضوعیة ہی الصورة الذہنیة لزید مثلا والمحکوم علیہ بالمحمولیة ہو الصورة الذہنیة لقائم مثلا وہاتان الصورتان موجودتان بوجودین متغایرین فالمحکوم علیہ بالموضوعیة والمحمولیة لیس شیئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق فی الاعیان ولا بحسب الوجود فی الذہن نعم ما ینتزع عنہ المحکوم علیہ بالموضوعیة وما ینتزع عنہ المحکوم علیہ بالمحمولیة موجود واحد فی الاعیان او فی الذہن

المبحث الرابع

المبحث الخامس

الكن ما نحن بصدده ان ههنا ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية فالموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم عليه في مرتبة الحكاية والمحمولية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم به في مرتبة الحكاية فظهر ان المحمول بما هو محمول ليس بمتحد مع الموضوع بما هو موضوع لا في الذهن ولا في الخارج البحث السادس ان القضية مركب خارجي اعتباري وليست حقيقة محصلة وذلك لان القضية مركبة من اجزاء غير محمولة كما عرفت وبعض اجزائها ليست محتاجة الى بعض فلا تحصل منها هيئة واحدة وحدة حقيقية بل يكون المركب منها اعتباريا والالزم كون القضية امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وليس كذلك بل الموضوع والمحمول ملاحظان باللحاظ الاستقلالي والنسبة ملحوظة بينهما بالتبع فهناك لحاظات متعددة لامور كثيرة غير متحدة وجودا فثبت ان القضية حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيئة صورية بها يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فافهم ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النمط الانيق من خواص هذا التعليق **قوله** ولفظة هو نسبة ورابطة فيه دفع لما قيل ان الرابطة في لغة العرب هي العلامات الاعرابية اذ المفردات اذا ذكرت ساكنة الاواخر لم تدل على الاسناد فان ذكرت مع اعرابها افادت ذلك فيكون الاعراب دالا على الرابطة وان الهيئات التركيبية موضوعة للربط بالوضع النوعي المعتبر في المشتقات والمركبات وجه الدفع ان العلامات الاعرابية ليست بالفاظ حتى تكون رابطة بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما وانما يفهم معنى الرابطة عند حذف الرابطة من تلك العلامات بطريق الالتزام لان تلك العلامات تدل على المعاني المعتورة التي لا تكون بدون الرابطة وكذا الهيئة التركيبية ليست من قبيل الالفاظ كما لا يخفى لكن ينبغي ان هو ايضا ليست رابطة لان اهل العربية اجمعوا على ان مدلول الضمائر هو المرجع لاختلافها بالتذكير والتانيث باختلاف المرجع فهي انما وضعت لما تقدم ذكره وليس لها دلالة على النسبة والرابطة اصلا لا يقال هو مشترك بين المرجع والنسبة كما ان كان مشترك لفظي بين معنى كان التامة والناقصة وايضا الضمائر تدل على المنسوب اليه دلالة تضمنية فهي رابطة لان الرابطة لفظ دال على النسبة باية دلالة كانت لانا نقول هذا مخالف لما اجمع عليه اهل العربية والظاهر ما قال العلامة التفتازاني ان المنطقيين لما لم يجدوا في كلام العرب لفظا دالا على الرابط الغير الزماني كخواست في الفارسية واستن في اليونانية استعاروا لهذا المعنى

لفظة ہو فہو فی الاصل موضوع لمعنے اسمی کسائر الضمائر ثم نقل عنہ الی معنے غیر مستقل بالمفہومیۃ علی
سبیل الاستعارۃ وما قال المحقق الدوانی ان الشیخ قد صرح فی الشفاء بان لفظۃ ہو اداۃ حیث قال
واما لغۃ العرب فربما حذفت الرابطۃ اتکالا علی شعور الذہن بمعناہا وربما ذکرت والمذکور ربما کان فی قالب
الاسم وربما کان فی قالب الکلمۃ والذی فی قالب الاسم کقولک زید ہو حی فان لفظۃ ہو جاءت لاتدل
بنفسہا بل لتدل علی ان زیدا امر لم یذکر بعدما دام یذکر ہو الی ان یصرح بہ فقد خرجت من ان تدل دلالۃ
دلالۃ کاملۃ فلحقت بالاداۃ لکنہا تشبہ الاسماء مع انہ قد جعلہ الرضی حرفا ثم لو فرضنا اجماع النحاۃ
علی انہ اسم فلا یلزم عدم کونہ اداۃ عند المنطقیین جماعا وما ذکر من انہ راجع الی الموضوع فیکون عینہ
بحسب المعنی انما یتم اذا سلم کونہ اسما واما اذا قلنا انہ حرف اتی بہ للربط فلا یکون اسما بل اداۃ فی صورۃ
الاسم کما فی کاف الخطاب وہاء التنبیہ فی ایاک وایاہ فظہر ان ما ذکرہ مع انہ غیر تام توجیہ لکلام المنطقیین
بما لم یرضوا بہ فانہم مصرحون بانہ اداۃ فلا یشترطون فی جوازہ ما یشترط اہل العربیۃ من کون الخبر مما
یلتبس بالنعت او نظائرہ بل یجوزون مثل ہو کاتب مع عدم الالتباس بالصفۃ فلا یخفی وہنہ لان
اہل العربیۃ کلہم اجمعوا علی ان مدلول الضمائر بالحقیقۃ ہو المرجع ومخالفۃ الرضی وحدہ غیر نافع واما
قول الشیخ وغیرہ من المنطقیین فلا اعتداد بہ فی ہذا الباب بل العمدۃ فی ہذا الباب ہو النقل عن ائمۃ
العربیۃ **قولہ** وقد یحذف الرابطۃ فی اللفظ دون المراد فیقال زید قائم ہذا موافق لما قال الشیخ فی
الاشارات واعترض علیہ الامام فی شرحہ بان الاسماء المشتقۃ تقتضی الارتباط بغیرہ لذاتہ ولا یحتاج
الی الرابطۃ وانما یصح ذلک فی الاسماء الجامدۃ واجاب عنہ المحقق الطوسی بان الفعل والمشتق
انما یرتبط لذاتہ بفاعلہ دون ما عداہ والفاعل لا یتقدم علی الفعل فی العربیۃ فہو لا یرتبط لذاتہ باسم
یتقدمہ فی حال من الاحوال کالمبتداء وغیرہ فاذن یحتاج فی ان یرتبط بالمبتداء مثلا الی رابطۃ
اخری غیر التی یشتمل علیہا نفسہ کیف لا وہو یقع ہناک موقع اسم جامد فلو کان بدل قولہ زید قائم زید
یقوم مثلا حتی یکون المحمول ہو الفعل نفسہ لکان الضامن حقہ ان یقال زید ہو یقوم لان اسناد یقوم الی
زید المتقدم علیہ لیس اسناد الفعل الی فاعلہ الذی یرتبط لذاتہ بل ہو اسناد الخبر الی المبتداء والفعل
ہہنا مع فاعلہ بمنزلۃ خبر مفرد مربوط علی مبتدء برابط غیر ما بہ ارتبط الفعل بفاعلہ واورد علیہ المحاکم
بانا لا نستفید من زید قائم الا الحکم بقیام زید کما نستفید من قام زید ذلک ایضا ففی الترکیبین الحکم

علیہ ہو زید والمحکوم بہ ہو القیام واما ان المحکوم بہ فی الترکیب ہو مجموع الفعل والفاعل فذلک امر
لا تعلق للمعنی بہ فان النحاۃ لما جاءوا لو اعیانہ قاعدتہم القائلۃ بوجوب تقدیم الفعل علی الفاعل
عن التشویش والاضطراب وجبوا اضمار فاعل فی الفعل من حقہ التاخر عن الفعل اذا صرح بہ وہو کلام
لا تحقیق لہ لان العرب الذین لا وقوف لہم علی علم النحو وتقادیر الضمائر یستفیدون من الترکیبین المعنی
المعنی المراد فلولا ان ذلک الترکیب لم یحتج الی اضمار لما کان کذلک علی ان الکوفیین لا یضمرون لفاعل
بل یرفعون المتقدم علی الفعل سلمناہ لکن استناد الفعل المتاخر لیس الی لفظ الضمیر بل الی معناہ
ومعناہ لیس الا زید الذی تقدمہ وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند الیہ بالذات فلا یحتاج الی الرابطۃ
قولہ والرابطۃ ہی الحکم بینہما ہذا بناء علی مذہب اہل المنطق فانہم ذہبوا الی ان الحکم فی الشرطیۃ
بین المقدم والتالی واما اہل العربیۃ فذہبوا الی ان الحکم فی الجزاء والشرط قید للمسند فی الجزاء بمنزلۃ
الحال والظرف واستدل علی حقیۃ مذہب اہل المنطق بوجہین الاول انا نقطع بصدق الشرطیۃ مع کذب
التالی فی نفس الامر ولو کان الخبر ہو التالی لم یتصور صدقہا مع کذبہ ضرورۃ استلزام انتفاء المطلق
انتفاء المقید واورد علیہ المحقق الدوانی بان التقیید بالشرط یفید ان ثبوت التالی علی تقدیر ثبوت
المقدم ولا یلزم من انتفاء ثبوت التالی بحسب نفس الامر انتفاؤہ علی التقدیر نظیرہ انک اذا قلت
زید قائم فی ظنی لم یکذب بانتفاء قیام زید فی الواقع بل انتفائہ فی ظنک فقط وما ذکر من استلزام
انتفاء المطلق انتفاء المقید مسلم لکن لا نسلم ان المطلق ہہنا منتف فی الواقع بل المنتفی فی الواقع ہو
قیام زید فی نفس الامر ولیس ذلک مطلقا بالنسبۃ الی قیام زید فی الظن فان المطلق بالنسبۃ الیہ ہو
قیام زید ماخوذا بحیث یمکن تقییدہ بنفس الامر او الظن وغیرہما وذلک متحقق فی الواقع فی ضمن تحقق
المقید فیہ اعنی قیام زید فی ظنک فان قیامہ فی ظنک متحقق فی الواقع فتحقق قیامہ مطلقا فی ضمنہ
واجاب عنہ بعض المدققین بان مفاد القضیۃ الحملیۃ سواء کانت مطلقۃ او مقیدۃ ہو ثبوت الشئ
للشئ فی نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم تکن کاذبۃ علی تقدیر سلب الثبوت فیہما ضرورۃ ان سلب
الثبوت المقید لا یستلزم سلب الثبوت المطلق فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت فی نفس الامر لزم عدم تحققہ
مع القید لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقید مثلا قولنا النہار موجود وقت طلوع الشمس
یدل علی وجود النہار فی نفس الامر وقت طلوع الشمس فلو لم یتحقق وجود النہار فی نفس الامر

لم تتحقق مع القید ایضا نعم القضیۃ المقیدۃ بما ہو حکایۃ عن نفس الامر نحو زید قائم فی ظنی لکونہا حکایۃ عما ہو حکایۃ عنہا یدل علی ثبوت الشئی فی نفس الامر بحسب الحکایۃ عنہا فلا یلزم من انتفاء الثبوت فی الواقع انتفاؤہ بحسب الحکایۃ لکن لا یخفی ان ہذا القید لا یصلح ان یصیر مقدم الشرطیۃ فما قال ان انتفاء ثبوت الثانی بحسب نفس الامر لا یستلزم انتفاء ثبوتہ علی التقدیر فہو اذا کانت القضیۃ شرطیۃ وما ذکرہ من النظیر خارج عن البحث وتبع علیہ کل من نظر فی کلامہ بان مفاد القضیۃ ہو الحکم بالثبوت مطلقا سواء کان فی الواقع او الظن والاعتقاد والفرض ضرورۃ ان الحکایۃ کما تصح عن عالم الواقع لک یصح عن عالم الفرض والتقدیر ایضا وظاہر ان القضیۃ الحاکیۃ عن عالم التقدیر کلام تام محتمل للصدق والکذب ضرورۃ انہ لیس بانشاء ومناط صدق القضیۃ علی مطابقتہا لما حکیت عنہ لا علی مطابقتہا للواقع مع انہ قد سلم ان القضیۃ المقیدۃ بالظن لیست حکایۃ عن الواقع بل عما ہو مظنون وہو صادق مع وجود القیام فی نفس الامر فلا بد من صدق المطلق الذی قید بالظن فقد تحقق قضیۃ مطلقۃ غیر حاکیۃ عن الواقع فثبت ان القضیۃ المطلقۃ لا یجب ان یکون حکایۃ عن الواقع فقط کما توہم الثانی ان المقدم المحال قد یستلزم النقیضین کما ان ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی یستلزم عدم انقسامہا وانقسامہا فح یصدق شرطیتان تالی احدہما مناقض لتالی الآخر فلو کان الجزء ہو التالی والشرط قید للمسند فیہ یلزم اجتماع النقیضین واما اذا کان الحکم بین الشرط والجزاء فلا یلزم اصلا لان نقیض الاتصال رفعہ وسلبہ لا وجود اتصال آخر وان کان تالی احدہما مناقضا لتالی الاخری واورد علیہ بوجہین الاول ان المقدم قید للثبوت فی التالی الموجب وللسلب فی التالی السالب والایجاب والسلب المقیدان لیسا نقیضین لان نقیض المقید رفعہ لا مقید آخر واجیب بان السلب المقید اخص من سلب المقید فانہ نحو من انحاء سلب المقید فلزم ما لزم الثانی ان الایجاب والسلب المقیدین بقید واحد انما یکونان متناقضین لو قید القید ممکن واقعی واما اذا قید القید غیر واقعی محال فلا نسلم انہما متناقضان اذ غایۃ ما یلزم اجتماعہما علی تقدیر فرضی ولا استحالۃ فیہ واجیب عنہ بان مطابقۃ القضیتین المتناقضتین لما حکتا عنہ محال کما یشہد بہ البداہۃ العقلیۃ ہکذا وقع اکثر القال ودار الجواب والسوال والتحقیق ما افاد بعض الاکابر قدس سرہ انا نعلم بالضرورۃ ان اللزوم بین الاشیاء متحقق فی نفس الامر فاذا ارید الحکایۃ عن ہذا اللزوم یعقد نسبۃ بین تحقق الملزوم واللازم ویحکی

بہا عن اللزوم وہذہ النسبۃ مخالفۃ للنسبۃ الحملیۃ وکذا المحکی عنہما فہما متخالفان وانکارہ مکابرۃ
محضۃ فبان ان الحق ما ذہب الیہ المنطقیون وان ما ذہب الیہ اہل العربیۃ ان لم یکن لہ تاویل فمردود
ولذا قال السید المحقق قدس سرہ فی بعض تصانیفہ ان ما ذہب الیہ المیزانیون لایخالف ما ذہب الیہ
اہل العربیۃ فان النحویین قد صرحوا ان کلم المجازاۃ تدل علی سببیۃ الاول ومسببیۃ الثانی وفیہ اشارہ
الی ان المقصود ہو الارتباط بین الشرط والجزاء نعم کلام السکاکی یدل علی ان الحکم فی الجزاء و
الشرط قید للمسند فیہ وہو کلام ظاہری ماول قولہ فالموضوع ان کان جزئیا لم یقل علما لیشمل ہذا
عالم وانا قائم وامثالہما وان العلم لایکون لانفظا ظاہرا فلو قال علما یفہم حصر القضیۃ الشخصیۃ فی
الملفوظۃ قولہ لانہا ان کان الحکم علی نفس الحقیقۃ المراد من نفس الحقیقۃ اعم من ان یکون من حیث ہی ہی
او من حیث العموم فیدخل المہملۃ القدمائیۃ فی الطبعیۃ والتفصیل ان المہیۃ قد توخذ لابشرط شئی من
دون امر زاید علیہا فہی حاملۃ لاحکام العموم والخصوص جمیعا وقد توخذ من حیث العموم والاطلاق
لابان یجعل العموم والاطلاق قیدالہا والا کانت مقیدۃ بالاطلاق لامطلقۃ بل بان یلاحظ معہا
العموم والاطلاق فیستحیل ان توجد بوجود الاشخاص ضرورۃ ان العموم ینافی الخصوص والاطلاق
التقیید فالمہیۃ بالاعتبار الاول موضوع المہملۃ القدمائیۃ وبالاعتبار الثانی موضوع الطبعیۃ
وقد یعبر عنہا بالمہیۃ من حیث الاطلاق وبشرط الوحدۃ الذہنیۃ ومن حیث العموم وہذہ عنوانات
والمعنون واحد والاول موجود فی الخارج والذہن والثانی لایوجد الا فی الذہن فاذا وجد
فرد من افراد المہیۃ فی الخارج وجدت مطلق المہیۃ بعین وجودہ فی الخارج واما الطبعیۃ المطلقۃ
فلا توجد بوجودہ اصلا نعم یصح انتزاع الطبعیۃ المطلقۃ عن الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاع الطبعیۃ
قال بعض المدققین المطلق یوخذ علی وجہین الاول ان یوخذ من حیث ہو ولا یلاحظ معہ الاطلاق
وح یصح اسناد احکام الافراد الیہ لاتحادہ معہا ذاتا ووجودا وہو بہذا الاعتبار یتحقق بتحقق فرد و
ینتفی بانتفائہ . ہو موضوع القضیۃ المہملۃ اذ موجبتہا یصدق بصدق الموجبۃ وسالبتہا یصدق
بصدق السالبۃ الجزئیۃ والثانی ان یوخذ من حیث انہ مطلق ویلاحظ معہ الاطلاق وح لایصح
اسناد احکام الافراد الیہ لان الحیثیۃ الاطلاقیۃ تابی عنہ وہو بہذا الاعتبار یتحقق بتحقق فرد ولا
ینتفی بانتفائہ بل بانتفاء جمیع الافراد وہو موضوع القضیۃ الطبعیۃ واورد علیہ الناظرون فی

کلامه بوجهین الاول ان موضوع الطبیعة المهیة من حیث الاطلاق وهذه المرتبة لا وجود لها فی الخارج اصلا فکیف یحقق تحقق فرد والا لکانت الطبیعة قضیة خارجیة الثانی ان الطبیعة لو کانت موجودة بوجود فرد لکانت منتفیة ایضا بانتفاء فرد وان ارید بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ایضا کذلک لانه لا ینتفی راسا الا بانتفاء جمیع الافراد ولعل غرضه ان وجود الفرد مصحح لان ینتزع الذهن عنه الطبیعة ویصفها بالاطلاق واما موضوع المهملة فهو موجود بعین وجود الفرد فلما وجد موضوع المهملة بعین وجود الفرد انتفی بانتفائه لانه ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبیعة فان انتفاء الفرد لیس ارتفاعا لنحو وجوده فهو لا ینتفی الا اذا لم یکن له منشاء انتزاع اصلا فهو لا ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد فتامل قوله وان کان الحکم علی افراد ها هذا نص علی ان الحکم فی المحصورة علی الافراد ویمکن ان یقال المراد بالحکم علی الافراد الحکم علی الطبیعة من حیث الانطباق علی الافراد وتفصیل المقام ان جماعة من المحققین ذهبوا الی ان الحکم فی المحصورة علی نفس الحقیقة من حیث انطباقها علی الافراد وذلک لان الحقیقة حاصلة فی الذهن بالذات فهی معلومة بالذات ومحکومة علیها بالذات والافراد معلومة بواسطة معلومیة الحقیقة فلا تکون محکومة علیها الا بالعرض واورد علیه بوجوه الاول انه لو کان الحکم علی نفس الحقیقة یلزم کون الحقیقة موجودة فان المحکوم علیه هو المثبت له ولا ریب ان الایجاب یقتضی وجود المثبت له وهو المحکوم علیه والمحکوم علیه هی الطبیعة فیلزم استدعاء الموجبة وجود الحقیقة فلا تکون صادقة بدون وجودها مع انها قد تکون عدمیة کما فی معدولة الموضوع او سلبیة کما فی سالبة الموضوع فالحق ان الافراد محکومة علیها حقیقة وان کانت معلومة بالوجه واجیب بان مفاد الایجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا وکل حکم ثابت للافراد ثابت للطبیعة فی الجملة وبالجملة فرق بین المحکوم علیه بالذات والمثبت له بالذات ولا یلزم ان یکون المحکوم علیه هو المثبت له فان الاول فرع الحصول دون الثانی فالطبیعة محکوم علیها بالذات والمثبت لها بالعرض والافراد مثبت لها بالذات ومحکوم علیها بالعرض ولو سلم فالایجاب لا یقتضی ان یکون المثبت له بالذات موجودا بالذات بل قد یکون المثبت له موجودا بوجود منشاء انتزاعه والطبیعة العدمیة او السلبیة موجودة بوجود المنشاء الثانی ان الافراد ملتفت الیها بالذات وان لم تکن متصورة بالذات فان فی علم الشئ بالوجه الوجه متصور بالذات وملتفت الیه بالعرض وذو الوجه متصور بالعرض وملتفت الیه بالذات ولا یشترط الحصول الا للذا

للحکم بل الالتفات بالذات کاف له سواء کان الحصول بالذات او بالعرض فان قلت فی علم الشئ
بالوجه الحاصل فی الذہن بالذات ہو الوجہ وہو ملتفت الیہ بالذات ایضا لکن علی وجہ یصلح
للانطباق علی ذی الوجہ والشئ معلوم وحاصل وملتفت الیہ بالعرض وما اشتہر ان ذا الوجہ ملتفت الیہ
بالذات معناہ ان الوجہ ملتفت الیہ من حیث الاتحاد مع ذی الوجہ قلت ہذا مخالف للضرورۃ الفطرۃ
بل الظاہر ان الملتفت الیہ بالذات ہو ذو الوجہ وان کان عسی ان یکون مکابرۃ الثالث انہ یلزم ان لا
یصح الحکم علی الافراد اصلا مع ان فی بعض القضایا یحکم بالثبوت بالذات علی الافراد والطبیعۃ لا
تصلح لکونہا مثبتا لہا بالذات فی تلک القضایا الرابع ان الوصفین قد تینا فیان نحو کل نائم مستیقظ
فکیف یصح الحکم بثبوت المحمول المنافی لحقیقۃ الموضوع لہا والتزام ذلک بعید کیف ووصف الموضوع
لیس متحدا مع الاشخاص حین ثبوت وصف المحمول فالحق ان المحکوم علیہ بالذات ہی الافراد کیف
ولا یثبت المحمول لعنوان المواضع فی کثیر من الموضوع ولا یجب الحصول بالذات للحکم بالذات بل یکفی
الحصول بالعرض کما لا یخفی علی من لہ فہم سلیم قولہ وان لم یبین یسمی القضیۃ مہملۃ عند المتاخرین وہی
ملازمۃ للجزئیۃ واما مہملۃ القدماء فلا تلازم الجزئیۃ اصلا لان الحکم الصادق علی الطبیعۃ من حیث ہی
یجوز ان یصدق علیہا بصدق الحکم علی الطبیعۃ بشرط الوحدۃ الذہنیۃ فیصدق المہملۃ بصدق الطبیعۃ
فان قلت المہملۃ تستلزم الجزئیۃ اعم من ان یکون الحکم فی تلک الجزئیۃ علی بعض الافراد الحقیقیۃ اعنی الانواع
والاشخاص والافراد الاعتباریۃ التی خصوصیتہا بحسب الاعتبار فقط قلت علی تقدیر تعمیم الافراد ایضا
انما یثبت ملازمۃ المہملۃ للجزئیۃ لو ثبت انہ لیس للطبیعۃ من حیث ہی ہی احکام سوی احکام الافراد
سواء کانت حقیقیۃ او اعتباریۃ وکلما تثبت لہا فانما تثبت فی ضمن الافراد مع ان بعض الاحکام الثابتۃ
للطبیعۃ لا تسری الی الافراد اصلا کقولنا الانسان موضوع المہملۃ وغایۃ ما یمکن ان یقال ان التلازم
مخصوص بالقضایا المتعارفۃ ای القضایا التی تفید ان ما ہو فرد الموضوع فرد للمحمول قولہ المحصورات
اربع لان الحکم فیہا اما بالایجاب او بالسلب وعلی التقدیرین اما علی کل الافراد او علی بعضہا فان حکم
بالایجاب علی کل الافراد فموجبۃ کلیۃ وان حکم بالایجاب علی بعضہا فموجبۃ جزئیۃ وان حکم بالسلب علی
کلہا فسالبۃ کلیۃ وان حکم بالسلب علی بعضہا فسالبۃ جزئیۃ قولہ وسور الموجبۃ الکلیۃ کل ولام الاستغراق
وقال بعضہم ان اسماء العدد نحو الاثنین والثلثۃ ایضا من الاسوار واعترض علیہ بعض المدققین بان المعتبر

فی المحصورات الکل والبعض الافرادیان دون المجموعیین ولو کان الامر کما ذکر لکان قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر منافیا لقولنا کل رجل منهم لیس حاملا لهذا الحجر مع انه لیس منافیا له واجیب عنه بان الکل والبعض کما انهما یستعملان تارة بمعنے المجموعی وتارة بمعنے الافرادی کذلک الاعداد فانها تستعمل استعمالین ایضا فقد تستعمل بمعنے المجموع من حیث هو کذلک وقد تستعمل بمعنے الکل الافرادی وعدوه من السور اذا استعمل بهذا الاستعمال وفیه نظر اذ العدد عبارة عن الکثرة مع الهیأة الصوریة او عنها من حیث انها معروضة للهیأة الصوریة وعلی التقدیرین یکون العدد عبارة عن المجموع فلا معنی لاستعمالها بمعنے الکل الافرادی فان قلت قولنا جاءنی سبعون رجلا بمعنے جاءنی کل واحد واحد من السبعین فهو فی هذا المثال بمعنے الکل الافرادی قلت لیس لفظ سبعون فی هذا المثال بمعنے الکل الافرادی لا المجموعی بل الکل الافرادی والمجموعی قد یختلفان فی الحکم کما فی قولنا سبعون رجلاً حاملون لهذا الحجر وقد یتحدان فیه کما فی هذا المثال فان ثبوت المجیٔ للمجموع انما هو من جهة ثبوته لکل واحد واحد فهما متلازمان صدقا فی هذا المثال لان لفظ سبعون فی هذا المثال لیس بمعنے الکل المجموعی قوله ووقوع المنکرة تحت النفی لان نفی الفرد المبهم لایکون الا بانتفاء جمیع الافراد وهذا من قبیل التعمیم بعد التخصیص قوله وسور السالبة الجزئیة اعلم انهم قالوا سور السالبة الجزئیة لیس کل ولیس بعض وبعض لیس والمصنف العلامة قدس سره ترک الاول لانه یدل علی السلب الجزئی بالالتزام اذ مفهومه الصریح رفع الایجاب الکلی وهو یمکن برفع الاثبات عن کل واحد وبرفع الاثبات عن البعض فرفع الاثبات عن البعض متحقق علی کلا التقدیرین فهو دال علیه بالالتزام وانما جعلوه سوراً للسلب الجزئی نظرا الی ان السلب الجزئی لازم منه قطعاً واما لیس بعض وبعض لیس فهما یدلان علی سلب الحکم عن البعض بالمطابقة وعلی سلب الحکم عن کل واحد بالالتزام ضرورة ان رفع الایجاب عن البعض لایتحقق بدون رفع اثبات کل واحد لایقال لیس بعض یدل صریحا علی رفع الایجاب الجزئی کما ان لیس کل یدل صریحا علی رفع الایجاب الکلی لانا نقول هذا اذا اعتبر سلبه بالقیاس الی القضیة التی بعده واما بالقیاس الی محمولها فلیس بعض مطابق للسلب الجزئی واما لیس کل فعلی تقدیر ان یعتبر سلبه بالقیاس الی القضیة مطابق لرفع الایجاب الکلی وعلی تقدیر ان یعتبر سلبه بالقیاس الی محمولها مطابق للسلب الکلی هذا هو الفرق بین الاول والاخیرین واما الفرق بین الاخیرین فهو ان لیس بعض قد یذکر للسلب الکلی اذا جعل حرف السلب رافعا للموجبة الجزئیة والاذکر

للايجاب صلا لان شان حرف السلب رفع مابعده فيمتنع الايجاب و بعض ليس لا يذكر للسلب الكلي لوضع البعض
اولا وحرف السلب اذا توسط يقتضي رفع ما يتأخر عنه عما يتقدمه وهو البعض فلا يكون الا سلبا عنه و
قد يذكر للايجاب اذا جعل جزءا من مفهوم المحمول كذا في شرح المطالع واعلم ان السور قد يذكر في جانب
المحمول فيسمى القضية منحرفة لانحرافها عن وضعها الطبعي فان من حق السور ان يورد على الموضوع
ليظهر كلية افراده وبعضيتها بخلاف المحمول فانه مفهوم الشئ فلا يقبل الكلية والجزئية وتفصيل هذا
المقام مع قلة الجدوى مذكور في شرح المطالع وغيره **قوله** ففي الفارسية لفظ هر سور الموجبة الكلية
وگل لفظ همه وللسلب الكلي لفظ هيچ وبرخي هست للايجاب الجزئي وبرخي نيست للسلب الجزئي
كذا في شرح المطالع **قوله** قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب قيل انما
اختاروا هذين الحرفين لان اول حرف الهجاء وهو الالف لكونه ساكنا لا يتلفظ به فاختاروا الباء
ولما كانت التاء والثاء مشابهة للباء في الخط تركوهما والا لم يتميز الموضوع عن المحمول في الخط
واختاروا الجيم لتميزه عنه في الخط وعكسوا الترتيب لئلا يتوهم ان المراد بهما انفسهما **قوله** يقولون كل ج
ب فههنا امور الاول لفظ كل والثاني ج والثالث ب الرابع ثبوت ب لج فلتحقق هذه الامور في
مباحث فنقول المبحث الاول ان الكل يطلق على ثلثة معان الاول الكل الافرادي اي كل واحد واحد
الثاني الكل المجموعي اي الكل من حيث هو كل الثالث الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
فيه والفرق بين المفهومات الثلثة انه يصدق على الاول انه شخص واحد بخلاف الثاني والثالث
اذ الثاني مجموع الاشخاص والثالث ليس بشخص اصلا وعلى الثاني انه يمكن من حمل الف من مثلا
ولا يصدق على الباقيين وعلى الثالث انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس وايضا الثالث
جزء للاول والاول للثاني والمغائرة بين الكل والجزء ظاهر وايضا الثالث ينقسم الى الجزئيات
والثاني الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتبر في القياسات والعلوم
هو المعنى الاول اذ لو كان المعتبر احد المعنيين الاخيرين يلزم ان لا ينتج الشكل الاول فضلا
عن سائر الاشكال اذ على تقدير اعتبار احد المعنيين الاخيرين لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر
كما هو مشروح في شرح المطالع اما الثاني فالقضية المشتملة عليه شخصية عند البعض ضرورة ان
مجموع الاشخاص لا يحتمل التعدد ومهملة عند البعض زعما منهم ان لفظ كل عنوان الموضوع و

ولیس بسور ولعل الحق ما قیل انہ ان کان ما یضاف الیہ لفظ کل مرا تشخصیا فالقضیۃ شخصیۃ نحو کل زید حسن
وان کان کلیا فمہملۃ وما یشتمل علی الثالث فطبعیۃ لان الموضوع من حیث اعتبار الکلیۃ موضوع
للقضیۃ الطبعیۃ المبحث الثانی انا لا نعنی بج ماحقیقتہ ج ولا ماصفتہ ج بل اعم منہما وہو ما صدق علیہ
ج لان تفسیر القضیۃ لابد ان یکون عاما منطبقا علی جمیع القضایا المستعملۃ فی العلوم لیکون احکامہا
قوانین کلیۃ فلو کان المراد ماحقیقتہ ج لا یتناول ماصفتہ ج ولو کان المراد ماصفتہ ج لا یتناول ما
حقیقتہ ج فالمراد اعم منہما وہو ما صدق علیہ ج سواء کان ذلک الصدق ذاتیا کصدق الانسان
علی افرادہ اوعرضیا کصدق الکاتب علی افرادہ وسواء کانت تلک الافراد حقیقیۃ والمراد بہا ما
تکون خصوصیتہا من غیر اعتبار المعتبر نوعیۃ کانت تلک الافراد او شخصیۃ فیدخل فیہا الحصص بالنسبۃ
الی المعانی المصدریۃ فانہا انما تتخصص وتحصل بہا او اعتباریۃ وہی التی تکون خصوصیتہا بمجرد الاعتبار
کالحیوان الجنس والانسان النوع فانہ اخص من مطلق الحیوان والانسان المبحث الثالث ان
الفارابی اعتبر اتصاف الموضوع بالوصف العنوانی بالامکان حتی یدخل فی کل ابیض ما لا یکون
ابیض ازلا وابدا لکن یمکن اتصافہ بالبیاض واورد علیہ بانہ مخالف للعرف واللغۃ قال المحقق
الطوسی فی شرح الاشارات انہ مخالف للتحقیق ایضا فان النطفۃ یمکن ان یکون انسانا فلو دخل فی کل
انسان لکذب کل انسان حیوان واورد علیہ بانہ مغالطۃ باشتراک الاسم فان الامکان قد یطلق
ویراد بہ الاستعداد والقوۃ وقد یطلق ویراد بہ الامکان العام الذاتی فان ارادلقولہ النطفۃ یمکن
ان یکون انسانا الاستعداد والقوۃ فہو غیر وارد علی الفارابی اذ مرادہ الامکان العام وان اراد
بہ الامکان العام فصدق الانسان علی النطفۃ غیر مسلم وذہب الشیخ الی انہ لابد من اتصاف
الموضوع بالوصف العنوانی بالفعل سواء کان ما یصدق علیہ عنوان الموضوع موجودا فی الخارج
اولا قال فی الشفاء ہذا الفعل لیس فعل الوجود فی الاعیان فقط فربما لم یکن الموضوع ملتفتا الیہ من
حیث ہو موجود فی الاعیان بل من حیث ہو معقول بالفعل موصوف بالصفۃ علی معنی ان العقل
یصفہ بان وجودہ بالفعل یکون کذا سواء وجد اولم یوجد فیکون قولک کل ابیض معناہ کل واحد
مما یوصف عند العقل بان یجعل وجودہ بالفعل انہ ابیض دائما او فی وقت ای وقت کان وقال
فی الاشارات اذا قلنا کل ج ب نعنی بہ ان کل واحد واحد مما یوصف بج کان موصوفا بج فی

المبحث الثانی

المبحث الثالث

الفرض الذهنی او فی الوجود الخارجی وکان موصوفا بذلک دائما او غیر دائم بل کیف اتفق فذلک الشئے موصوف بانہ ب ہتی والظاہران معنی الاتصاف بالفعل الاتصاف الذی یکون لذات الموضوع بمفہومہ باعتبار وجودہ بالفعل ففی قولنا کل اسود کذا یدخل الحبشی موجوا کان او معدوما ولا یدخل الرومی فالافراد التی تتصف فی نفس الامر بعد فرض الوجود بالسواد مثلا سواء کانت موجودۃ فی نفس الامر او معدومۃ داخلۃ فی کل اسود وما ہو غیر موصوف بالسواد دائما لکن یمکن لہ الاتصاف بہ غیر داخل فیہ وان فرضہ العقل متصفا بہ وبہذا ظہران ما قال شارح المطالع ان الفارابی اقتصر علی الامکان وحیث وجدہ الشیخ مخالفا للعرف زاد فیہ قید الفعل لا فعل الوجود فی الاعیان بل ما یعم الفرض الذہنی والوجود الخارجی فالذات الخالیۃ عن العنوان یدخل فی الموضوع اذا فرضہ العقل موصوفا بہ بالفعل مثلا اذا قلنا کل اسود کذا یدخل فی الاسود کل ما ہو اسود فی الخارج وما لم یکن اسود ویمکن ان یکون اذا فرضہ العقل اسود بالفعل واما علی رای الفارابی فدخولہ فی الموضوع لا یتوقف علی ہذا الفرض لیس بشئ اذ مراد الشیخ من الفرض الذہنی لیس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ولو کان مرادہ ما زعم لم یبق فرق بین المذہبین الا فی اللفظ فکیف یکون مناطا لاختلاف الاحکام کاشتراط فعلیۃ الصغری علی رای الشیخ دون الفارابی وعدم انعکاس الممکنۃ وغیرہما المبحث الرابع ان المراد بمفہومہ لا ذاتہ والا لزم انحصار القضایا فی الضروریۃ ضرورۃ ان الموضوع والمحمول متحدان فلا تصدق الامکان الخاص اصلا ویجب ان یکون صادقا علی الموضوع صدق الکلی علی جزئیاتہ والا لم یتعد الحکم من الاوسط الی الاصغر لجواز ان یکون الحکم فی الکبری مختصا بجزئیات موضوعہا فلا یتعدی الی ما لا یکون من جزئیاتہ المبحث الخامس انہم قالوا ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت لہ واورد علیہ بوجوہ منہا انہ علی ہذا التقدیر یکون ثبوت الوجود لموضوعہ متوقفا علی وجود موضوعہ فذلک الوجود ان اما متحدان فیدور او متغایران فیوجد الشئ الواحد بوجودین بل بوجودات غیر متناہیۃ وہو ایضا باطل ومنہا ان ثبوت الذاتیات للذات لو کان فرع وجودہا لزم تقدم مرتبۃ العارض علی مرتبۃ الجوہریات بل انسلاخ الشئ عن ذاتہ وذاتیاتہ ومنہا النقض بالصفات السالبۃ علی الوجود کالامکان ونحوہ ولصعوبۃ الاجابۃ عن ہذہ الایرادات انکر المحقق الدوانی وغیرہ من المحققین الفرعیۃ وتشبثوا بالاستلزام وانت تعلم ان الشبہۃ الثالثۃ باقیۃ بحالہا

المبحث الرابع

المبحث الخامس

كما لا يخفى وبعضهم قالوا ثبوت الشئ للشئ فرع التقرر السابق على الوجود ومستلزم للوجود وفيه ان
الكلام جار في التقرر ايضا لافتقاره على تقدير الفرعية الى التقرر الاخر فان قيل سنخ طباع الربط
الايجابي يستدعي الفرعية بالقياس الى التقرر لكنه قد يتخلف بالقياس الى خصوص حاشيتي الحمل قيل
فلا حاجة الى هذا التكلف لجريانه في فرعية الوجود ايضا وتحقيق الكلام في هذا الكلام بحيث يميط عنه
غواشي الاوهام ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له يحتمل معنيين الاول ان ثبوت شئ
لشئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني
ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع والمعنى الاول يحتمل معنيين الاول
ان الحكاية بثبوت شئ لشئ يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع الثاني ان صدق الحكاية
بثبوت شئ لشئ يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول
من هذين المعنيين فهو حق اذ لا ريب في ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او ثبوت
ذاتياته له او بثبوت صفة اخرى له لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا في الواقع اذ لا يمكن
ان يصدق الحكاية بثبوت شئ لما هو معدوم محض وهذا بديهي ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود على
الوجود ولا تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفس ذلك الشئ اذ الحكاية بثبوت الشئ للشئ انما يمكن
اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشئ له وثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها
كاذبة حين ارتفاع الموضوع والسر في ذلك ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه وهو المثبت له
اما نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته
المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحته على الاطلاق اذ ليس كل حكاية متوقفة
بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود بها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في
مثل هذا الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد
هو نفس الذات ثم العقل يحلله في ملاحظته الى ثابت ومثبت له بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة
منضمة الى الموضوع او يكون صفة انتزاعية منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما فيما وراء ذلك فلا
واما المعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشئ لانضمامه اليه في الواقع

فرع تحقق المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشئ اذ ليس ههناک ثبوت شئ لشئ في الواقع بل ههناک نفس لذات فالحق احق بالاتباع ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية المثبت له اے نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس غرضهم به هذا المعنى المصدري الانتزاعي بل ارادوا به مصداقه اعني نفس ذات المثبت له هكذا ينبغي ان تفهم هذا المقام والتوفيق من الله العلام **قوله** ومقصودهم من ذلک الايجاز الخ قال الفاضل اللاهوري في حواشيه على شرح الشمسية الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما يقتضيه الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل به واما التلفظ باسمها اعني الجيم والباء فهو تلفظ باسمين ثلثيين يسار كما سائر الاسماء الثلثية فانه اذا تلفظ باسمها يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما في قولنا كل انسان حيوان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير دالا على الشمول لجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما اصلا فيعلم انه يعبر بهما عن الموضوع والمحمول وقال بعض المشاهير الاشهر التلفظ بهما اسماء كما في المقطعات القرانية ويدل على ذلک انهم يعبرون عن وصف العنواني للموضوع بالجيم والجيمة والمحمول بالباء والبائية وبالجملة اذا ارادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء للاحكام جردوها عن المواد وفعا لتوهم الانحصار وقالوا كل ج ب وقد حاكم البعض بان دعوى الاشهرية من الجانبين بلا بينة والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل في كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها ولذا يكتب صورة البسيط عند التركيب كما في جعفر لكن لا يبعد ان يصطلح على كتابة حرف واحد من الحروف المركبة منهما لفظ الجيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية عن بلدة والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار في الكتابة وكما يكتب في المقطعات القرانية صور البسائط لغرض من الاغراض والاختصار ايضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط وان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية التي هي اطول الالسنة ليس بمستبعد وما قال الفاضل المذكور انه اذا تلفظ باسمها يفهم منه الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظ بسيطين فانه لا معنى لهما ليس بشئ لانه كما يفهم عند التلفظ باسمها ثبوت احد الطرفين للاخر كذلک يفهم عند التلفظ بسيطين هذا الثبوت ايضا غاية الامر انهما لكونهما من جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ بها انفسها كما في زيد ثلاثي وقد يتلفظ باسمها كما في هذا

الاہم ثلاثی والظاہر ما قال بعض المتاخرین ان الاختصار الاتم انما ہو فی التلفظ بسیطا والمقصود
ہو الاختصار بالنسبۃ الی اللغۃ العربیۃ لان المنطق لما نقل من الیونانیۃ الی العربیۃ ترک الیونانیۃ
راسا وبقی العربیۃ فالمقصود الاختصار بالنسبۃ الی العربیۃ وایضا حصول الاختصار بالنسبۃ
الی اللسانین اولی من الاختصار بالنسبۃ الی لغۃ واحدۃ فالانسب ان یعبر باسم بسیط ودفع
توہم الانحصار انما ہو فی البسیط اذ ہو لیس بموضوع للمعانی اصلا بخلاف المرکب والقیاس علی
المقطعات القرانیۃ قیاس مع الفارق لانہا من المتشابہات فالتعبیر باللفظ المرکب فیہما الغرض
یعجز عن ادراکہ الالسنۃ البشریۃ بخلاف ما نحن فیہ فان الغرض ہہنا واضح وہو التعمیم وعدم الانحصار
والاختصار الاتم وتعبیر الوصف العنوانی بالجیم والجیمیۃ والباء والبائیۃ لا یدل علی التلفظ بہما مرکبا
فان الیاء والتاء المصدریتان لا یلحق بہما الا عند جعلہما معنی مصدریا بخلاف التلفظ بہما فان
المقصود منہ کمال الاختصار دون التعبیر بالوصف العنوانی وہذا ہو مرضی المصنف العلامۃ قدس
سرہ ایضا حیث قال فی شرح میزان المنطق التلفظ بہما بسیطا ارجح وعلیہ قراءۃ علماء عصرنا قولہ
الحمل فی اصطلاحہم یعنی ان الحمل الایجابی بین شیئین یستدعی اتحاد الموضوع والمحمول ہویۃ
ووجودا لیصح الحمل فان المتغائرین تشخصا ووجودا متبائنان لا یحمل احدہما علی الاخر وتغائرہما
مفہوما ولو بالاعتبار کما فی بعض صور الحمل الاولی لیکون الحمل مفیدا اذ لا فائدۃ فی قولنا الانسان
انسان وتحقیقہ ان مصحح صدق الحمل ومعیارہ اتحاد الموضوع والمحمول ہویۃ ووجودا فی حاق
الواقع مع قطع النظر عن تعمل الذہن واختراع العقل وتغائرہما بحیث اذا لاحظہما العقل
میز بینہما وقضی بان ہذا غیر ذلک فالجسم اذ وجد فی الخارج اسود فالجسم والاسود موجودان
بوجود واحد فی الاعیان ثم الذہن اذا تخیل ان الجسم غیر الاسود واذا الاسود ما یعبر عنہ بالفارسیۃ
بسیاہ والجسم ہو جوہر قابل للابعاد الثلثۃ فیقضی بالتغائر مفہوما فیتحقق مناط الحمل وبہذا ظہر
سقوط ما قد ظن ان الوجود ہو نفس صیرورۃ الذات فی ظرف ما وہو مفہوم واحد انما یختلف بالتوصیف
او الاضافۃ فحینئذ تغائر المفہومین کیف لا یختلف الوجود بالاضافۃ الیہما وذلک لان تغائر المفہومین
انما ہو فی الذہن وہما متغائران بالوجود فیہ ایضا واما فی الاعیان فلا تغائر اصلا بل فیہما امر واحد
یحللہ العقل الی امرین لا یقال فعلی ہذا یخرج حمل الاشتقاق من تعریف الحمل لانا نقول اطلاق الحمل

علیہ بضرب من التوسع ومن ہہنا یظہر ان الحمل لیس حلول احد الامرین فی الآخر اوحلولہما فی ثالث لان
المحمول المواطاتی لایحل فی موضوعہ والاصح ان یحل علیہ بواسطۃ فی وہوکما تری ثم الاتحاد المأخوذ
فی تعریف الحمل اعم من ان یکون اتحادا بالذات کما فی الحمل الاولی وحمل النوع علی الشخص وحمل الاجناس
والفصول علی ماہی اجناس وفصول لہ اواتحادا بالعرض کما فی حمل العرضیات واورد اولا بان حمل
النوع علی الجنس والجنس علی الفصل وبالعکس حمل العرضیات مع کون الاتحاد فی الوجود بالذات
فعلم ان الاتحاد بالذات وجود لایختص بالذاتیات واجیب بان الاحکام تختلف باختلاف الحیثیات
فوجود النوع اذا انسب الیہ فہو للجنس والفصل بالذات واذا انسب الی الجنس فہو للنوع والفصل
بالعرض واذا انسب الی الفصل فہو للنوع والجنس بالعرض وفیہ ان الجنس والفصل والنوع متحدۃ
ذاتا ووجودا فہہنا ذات واحدۃ موجودۃ بوجود واحد ہی بعینہ النوع وبعینہ الجنس وبعینہ الفصل
فوجود کل منہا وجود الآخر بالذات وثانیا بان الاتحاد بالعرض لوکان موجبا للحمل لصح حمل المبادی
علی معروضاتہا کما یصح حمل المشتقات والجواب ان الحمل بالعرض عبارۃ عن علاقۃ خاصۃ ینسب بہا
وجود احدہما الی الآخر ولیس مدارہ علی الانضمام اوالانتزاع والظاہر ان تلک العلاقۃ متحققۃ فی
المشتقات دون المبادی نعم معیار ہذہ العلاقۃ فی المشتقات قیام مبادیہا ولیس قیام المبادی عبارۃ
عن الاتحاد فافہم واعلم ان الحمل علی ثلثۃ اضرب الاول حمل الشئ علی نفسہ ولہ انحاء الاول ان لاتتعدد
الشئ ولاالالتفات الیہ والثانی ان یتعدد الالتفات لکن لایکون تکثرہ قیدا لواحد من الطرفین الثالث
ان یکون قیدا لکلیہما اولاحدہما الرابع ان یعتبر الشئ باعتبارین حتی یغائر المحمول موضوعہ بالاعتبار
والاخیران صحیحان اذالنسبۃ بماہی نسبۃ لاتتحقق الابین شیئین والاثنینۃ لاتتحقق الافی الاخیرین
لایقال ان اریدان النسبۃ مطلقا سواء کانت نسبۃ العینیۃ اوغیرہا تستدعی تغائر الطرفین فمسلم
وان اریدان کل نسبۃ وراء نسبۃ العینیۃ تستدعیہ فمسلم الا انہ لایدل علی المطلوب لجواز ان لا
یکون النسبۃ فیما نحن فیہ مستدعیۃ لہ لانا نقول الضرورۃ قاضیۃ بان النسبۃ مطلقا تستدعی تعدد
حاشیتہ والظاہر ان النحو الثانی لاتعدد فیہ اصلا ومنع ذلک مکابرۃ ثم ان الاول من الاخیرین غیر مفید
واما الثانی فہو مفید بل قدیکون نظریا ایضا کما یقولون الوجود ہو الماہیۃ الضرب الثانی الحمل الذاتی
وہو حمل ذاتیات الشئ علی ذاتہ کحمل الحیوان علی الانسان وہو کثیرا ما یکون نظریا اذحقایق الاشیاء

خفیة فی الاکثر فما شاع ان ثبوت الذاتیات للذات یکون بین الثبوت فاسد الثالث الحمل الشائع
المتعارف وهو یفید ان الموضوع فرد من المحمول وان ماهو فرد لاحدهما فرد الاخر وینقسم بحسب کون
المحمول ذاتیا للموضوع او عرضیا له الی الحمل بالذات والحمل بالعرض ثم ان فی الحمل المتعارف
قد یکون الموضوع فردا حقیقیا للمحمول وهو ما یکون اخص بحسب الصدق کالانسان بالنسبة الی الحیوان
وقد یکون فرداً اعتباریا وهو ما یکون اخصیة بحسب الاعتبار کمفهوم الوجود المطلق بالنسبة الی نفسه
وکذا الممکن العام والکلی وما یشبهها فهذه المفهومات لکونها متکرر النوع تحمل علی نفسها حملا شائعا
ایضا کما انها تحمل علی نفسها حملا اولیا وبعض من المفهومات لا تحمل علی نفسها حملاً شائعاً بل تحمل علیها
نقائضها بذلک الحمل کالجزئی واللامفهوم فان الجزئی لا یحمل علی نفسه بالحمل الشائع بل یصدق
علیه نقیضه بذلک الحمل لکون مفهوم الجزئی مما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین وکذا اللامفهوم لا یصدق
علی نفسه صدقا شائعا بل یحمل علیه نقیضه بذلک الحمل اعنی المفهوم قال بعض المدققین المفهوم ان کان
مبدء الاشتقاق فیه متکرر النوع فهو من قبیل الاول لان عروض الشیء للشیء یستلزم عروضه للمشتق منه
من حیث انه مشتق منه وعروض مبدء الاشتقاق لشیء یستلزم حمل مشتقه علی ذلک الشیء والا فهو من
قبیل الثانی لانه اذا لم یکن من هذا القبیل فیحمل علی نفسه ولا شک ان حمل الشیء علی نفسه مستلزم
لعروض مبدء الاشتقاق لنفسه فیکون متکرر النوع وهو خلاف المفروض ویرد علیه ما قیل ان السرعة
عارضة للحرکة ولیست بعارضة للمتحرک وکذا المبدئیة للاشتقاق والمحمولیة علی المعروض بالاشتقاق
عارضة لجمیع المبادی ولیست عارضة لمشتقاتها والمحمولیة بالمواطاة عارضة للمشتقات ولیست بعارضة
للمبادی ومما ینبغی ان یعلم ان الفارابی قسم الحمل علی اربعة اقسام حمل الکلی علی الجزئی وحمل الکلی
علی الکلی وحمل الجزئی علی الکلی وحمل الجزئی علی الجزئی وقال السید المحقق فی حاشیة شرح المطالع
وغیره من کتبه ان کون الجزئی محمولا علی شیء حملا ایجابیا انما هو بحسب الظاهر لان الجزئی الحقیقی
من حیث هو جزئی حقیقی لا یحمل علی نفسه لعدم التغایر هویة ولا علی غیره لان الهویة المتاصلة
لا یحمل علی غیره وقولنا هذا زید معناه ان هذا مسمی بزید او مدلول لهذا اللفظ او ذات شخصیة الی غیر
ذلک من المفهومات الکلیة واورد علیه المحقق الدوانی بما محصله ان الهویة الواحدة فی الخارج کزید
مثلا یمکن ان یوخذ مع وصف او مع وصفین متغایرین کالضاحک والکاتب فیحمل بسبب ذلک

مفهومان متغائران فی الذہن وتحقق مناط الحمل ای التغائر فی ظرف والاتحاد فی ظرف آخر واجیب عنہ بان ہذا انما یفید مطلق الحمل لا الحمل المتعارف والکلام فیہ ضرورۃ ان حمل الشئی علی نفسہ ضروری لایصح نفیہ اصلا والتعبیر بالعنوانین المختلفین لایضر الحمل الاولی کما یقال الواجب ہو الوجود وفیہ ان مفہوم ہذا الکاتب متحد مع الانسان بالعرض مع التغائر فی المفہوم کما ان مفہوم الکاتب متحدۃ مع الانسان بالعرض مع التغائر فی المفہوم فیکون مفہوم ہذا الکاتب محمولا علی زید ولا یمکن الحمل الاولی لعدم الاتحاد فی الحقیقۃ ولا یلزم کون مفہوم ہذا الکاتب کلیا لصدقہ علی ہذا الماشی وہذا الضاحک لان الکلیۃ عبارۃ عن صدق المفہوم علی جزئیات کثیرۃ وہہنا لیس الا جزئی واحد تتحد معہ جزئیات کثیرۃ ولعل غرض السید المحقق ان التشخص المتخاز انحیاز اتاما یعنی الشخص المتعین فی الخارج المعروض للعوارض الخارجیۃ لایحمل علی شئی فتامل فیہ وقد یستدل علی صحۃ حمل الجزئی علی الجزئی بان الصور الحاصلۃ من زید فی اذہان طائفۃ تصورہ جزئیات والہویۃ الشخصیۃ محمولۃ علیہا وقد عرفت مالہ وما علیہ فیما سبق فتذکر والصواب ان یقال لاارتیاب لاحد فی صدق قولنا زید انسان فاما ان یکون عکسہ المستوی صادقا او لا لاسبیل الی الثانی والاول یستلزم کون الجزئی محمولا کما لایخفی **قولہ** ثم الحمل علی قسمین قال صاحب الافق المبین نسبۃ المحمول الی الموضوع اما بوجود فی او توسیط ذو اولہ ویقال لہا الحمل بالاشتقاق واما بقول علی ویقال لہا حمل المواطاۃ ای الاتحاد بین الشیئین بہو ہو وہو یفید اعطاء الحد والاسم ویشبہ ان یکون قول الحمل علیہما باشتراک الاسم دون المعنی **قولہ** فصل تقسیم آخر للحملیۃ الخ ہذا تقسیم للحملیۃ باعتبار المحکی عنہ وتفصیلہ ان القضیۃ الحملیۃ علی ثلثۃ اقسام الاول الخارجیۃ والثانی الذہنیۃ والثالث الحقیقیۃ لان الحکم فی القضیۃ الحملیۃ الموجبۃ ثبوت المحمول للموضوع وفی الحملیۃ السالبۃ بسلب المحمول عن الموضوع فان کان الحکم فی الموجبۃ بثبوت المحمول للموضوع بحسب الخارج وفی السالبۃ بسلب المحمول عن الموضوع بحسب الخارج فالقضیۃ خارجیۃ کقولنا زید کاتب وزید لیس بکاتب وان کان الحکم فی الموجبۃ بثبوت المحمول للموضوع بحسب الذہن وفی السالبۃ بسلب المحمول عن الموضوع بحسب ظرف الذہن فالقضیۃ ذہنیۃ وان کان الحکم فی الموجبۃ بثبوت المحمول للموضوع بحسب مطلق نفس الامر وفی السالبۃ بسلب المحمول عن الموضوع بحسب مطلق نفس الامر فالقضیۃ حقیقیۃ کقولنا الاربعۃ زوج والاربعۃ

يس بفرد وكل واحد من ہذه الاقسام الثلثة على قسمين لانہ ان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه عنه بالفعل يسمى بتية وان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وسلبه عنه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الذات على تقدير وجودہا فالقضية غير بتية فاقسام القضايا ستة الاول الخارجية البتية والثاني الخارجية الغير البتية الثالث الذهنية البتية والرابع الذهنية الغير البتية الخامس الحقيقية البتية السادس الحقيقية الغير البتية والحاصل انہ ان كانت الحكاية في القضية عن عالم نفس الامر والواقع فالقضية بتية وان كانت الحكاية عن خصوص الخارج فالقضية بتية خارجية وان كانت الحكاية عن خصوص ظرف الذهن فالقضية بتية ذهنية وان كانت الحكاية عن مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فحقيقية بتية وان كانت الحكاية في القضية عن عالم الفرض والتقدير فالقضية غير بتية فان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الخارج بمعنے انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودہا في الخارج المحمول ثابت لہا او مسلوب عنہا فالقضية خارجية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الذهن بمعنے انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودہا في الذهن المحمول ثابت لہا او مسلوب عنہا فالقضية ذهنية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب مطلق نفس الامر بمعنے انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودہا في مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن المحمول ثابت لہا او مسلوب عنہا فالقضية حقيقية غير بتية وہذا التقسيم لاستيعابه جميع المحتملات اولى من التقسيمات التي ذكروہا في ہذا المقام كما لا يخفى على من راجع الى اسفارہم وہہنا مباحث الاول ان ثبوت المحمول للموضوع اعم من ان يكون خارجيا كما في الخارجية او ذہنيا كما في الذہنية او اعم منہما كما في الحقيقية فاذا كان الاتصاف خارجيا يلزم وجود الموصوف في الخارج وان كان ذہنيا ففي الذهن لان مطلق الاتصاف يقتضے ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف ولا يستدعي ثبوت الصفة في ظرفه وذلك لان معنے كون الخارج او الذهن او نفس الامر ظرف الاتصاف ان يكون وجود الموصوف في ذلك الظرف مصححا لانتزاع الصفة عنه وظاہر ان ہذا المعنے لا يستلزم تحقق الصفة فيه بل وجود الموصوف فقط بحيث يصح انتزاع الصفة عنه نعم الاتصاف الانضمامي يستدعي تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الانتزاعي فلا يستدعي الا وجود الموصوف بالنحو المذكور

واذا لم يحتج في هذا النحو من الاتصاف الى وجود الصفة في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف آخر لغو في
اتصاف الموصوف بها نعم يجب وجودها لوجود منا شيئها في ظرف الاتصاف والاصارت اختراعية
وبهذا ظهر ان ما اشتهر ان مطلق ثبوت الصفة في اي ظرف كان ضروري فان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشئ ليس بشئ لا يقال الاتصاف نسبة فهي فرع لوجود المنتسبين فلا بد
من وجود الصفة في ظرف الاتصاف لانا نقول قد حقق المحقق الدواني وغيره من المحققين انه فرق بين
كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجوده وظرف نفس الاتصاف هو الخارج وهو لا يستدعي
ان يكون الصفة موجودة فيه وظرف وجوده الذهن والنسبة انما تقتضي وجود الحاشيتين في ظرف وجود
الاتصاف لا في ظرف نفس الاتصاف وصاحب الافق المبين بعد ما اعترض عليه تبعا للصدر المعاصر
للمحقق الدواني بان ليس لوجود الا الكون المصدري فلا معنى لكون الخارج ظرفا لشئ مع عدم كونه ظرفا
لتحققه قال الاتصاف العيني على ضربين انضمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الاعيان
كثبوت البياض للجسم وانتزاعي يعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية
كثبوت الفوقية للسماء وثبوت العمى لزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان
فالخارج في الاول ظرف الثبوت ووعاؤه وفي الثاني جهة الاتصاف ومطابقه وما فيه اسنادها وه
والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف هذا كلامه وانت تعلم ان غرض المحققين من
تحقق نفس الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف بحيث ينتزع عنه الصفة فمعنى كون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في الخارج او الذهن منشأ لصحة انتزاع ذلك الاتصاف
منه وليس معناه ان يكون الاتصاف الذي هو نسبة موجودا بنفسه في الخارج واما صاحب الافق المبين
فاما ان يقول ان الخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لوجود ذلك الاتصاف لاعترافه بان الخارج
في الاتصاف الانضمامي ظرف الثبوت ووعاؤه فلا يخفى سخافته اذ الاتصاف لو كان موجودا في الخارج
فلا بد من ان يكون موصوفه متصفا بهذا الاتصاف فيكون الاتصاف بهذا الاتصاف ايضا انضماميا
والخارج ظرفا لوجوده وهكذا فيلزم التسلسل المستحيل مع ان وجود المعاني النسبية في الاعيان مما يشهد
ببطلانه البله والصبيان واما ان يقول الخارج هناك ظرف نفس الاتصاف لا ظرف ثبوته فصار
المفر عين المقر على ان قوله والمرجع الى كون الخارج الخ نص على الفرق بين كون الخارج ظرف نفس

شئ ومن كونه ظرف وجوده كما لا يخفى على المتامل الثاني قد زعم الاكثرون ان تقسيم الحقيقية الى البتية
وغير البتية يدفع الاشكال المشهور من انه لو كان صدق الموجبة مستدعيا لوجود الموضوع يلزم ان
يكون موضوع قولنا الخلاء مستحيل واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع وامثال
ذلك موجودا لان هذه القضايا حمليات غير بتية وقد حكم فيها على الاتحاد بالفعل على تقدير انطباق
طبيعة العنوان على الافراد فلا تستدعي وجود الموضوع اذ هي مساوقة للشرطية ضرورة انه قد حكم
فيها بالاتحاد بالفعل على الماخوذ بتقدير ما لا انها راجعة اليها كما ظن والحاصل ان الحكم في هذه
القضايا ليس الا على الافراد الفرضية المقدرة الوجود وهذا لا يستلزم وجود الموضوع الا فرضا
ليس بشئ اذ جعل هذه القضايا غير بتية لا يحسم مادة الاشكال لان هذه القضايا تصدق بتية
قطعا مع عدم الموضوع فجعلها غير بتية لا يضر المعترض كما لا يخفى وقد يقال ان الحكم في هذه القضايا
على طبيعة الموضوع الموجودة في الذهن وهي امر كلي يمكن تصوره ويصلح للحكم فهي محكومة عليها
بالامتناع وانما يصدق هذا الحكم باعتبار موارد تحققها فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق
بانتفاء الموارد وهذا عجيب جدا اذ ليس لهذه المفاهيم موارد ومصاديق اصلا انما هي عنوانات
من غير معنون فلا تكون معنونات هذه العنوانات موجودة اصلا لكونها باطلة الذوات فلا يصح
الحكاية الايجابية عنها اصلا والا لزم صدق الموجبة مع استحالة صدق العنوان على ذات
الموضوع فالتحقيق ما قال شارح المطالع ان هذه القضايا وان كانت موجبات بحسب الظاهر
لكنها في الحقيقة سوالب فمعنى شريك الباري ممتنع انه ليس بموجود بالضرورة وتحقيقه انه لا ارتياب
في ان الممتنعات لا يصدق عليها صفات وجودية لاستدعائه وجود الموصوفات ولا وجود لها
ذهنا وخارجا اصلا فلا يحكم عليها ايجابا بل الاحكام التي تترائ في بادي الراي ايجابية سلبية
في الواقع فاذن مآل قولنا شريك الباري ممتنع انه ليس بجائز الوجود ممكن التقرر والبداهة قاضية
بان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع انما يستدعي تصوره والممتنعات ايضا متصورة بحصول
عنواناتها ولو كان امثال هذه القضايا موجبات لرجع الحاصل في قولنا شريك الباري ممتنع
الى ان هناك شيئا في نفس الامر يصدق عليه انه شريك الباري وهذا باطل قطعا فليس لهذا
العنوان معنون اصلا فلا ينعقد موجبة صادقة لا يقال يصدق على الممتنعات انها ضرورية العدم

وہذا الحکم ایجابی صادق لکذب نقیضه وهو انها لیست بضروریة العدم فلو لم یصدق قولنا شریک
الباری ضروری العدم لصدق سلبه سلبا بسیطا وظاهر انه لیس بضروری الوجود ایضا فیکون ممکنا
اذ الامکان عبارة عن سلب ضرورة الطرفین سلبا بسیطا والا لم ینحصر المواد فی الثلث حصرا عقلیا
لانا نقول الامتناع لیس عبارة عن ضرورة السلب لثابت بل هو عبارة عن السلب البسیط الضروری
والامکان عبارة عن سلب هذا السلب بما هو سلب لا عن سلب ثبوت ضرورة السلب ولا یلزم من
انتفاء السلب لثابت لانتفاء الموضوع انتفاء السلب البسیط فتامل ولا تغفل الثالث ان
السالبة لا یستدعی وجود الموضوع بل قد تصدق بانتفائه ایضا ومن ثم قیل ان موضوع السالبة
اعم من موضوع الموجبة ولیس معناه ان موضوع السالبة یجوز ان یکون معدوما فی الاعیان
بخلاف موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ایضا قد یکون معدوما فی الاعیان ولا ان موضوع
الموجبة یجب ان یحصل فی الخارج او فی الذهن بخلاف موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ایضا کذلک بل معناه
ان السلب یصح عن الموضوع الغیر الثابت من حیث هو غیر ثابت بخلاف الایجاب فانه وان صح
علی الموضوع الغیر الثابت لکن لا یصح علیه من حیث هو غیر ثابت بل من حیث له ثبوت ما لان
الاثبات یقتضی ثبوت شیٔ حتی یثبت له شیٔ والسلب لا یقتضی ذلک فالاعمیة بالاعتبار وتحقیقه ان العموم
علی ضربین احدهما ان یکون بحسب الافراد نوعیة کانت او شخصیة کالعموم الذی یکون للحیوان لانه اعم
من الانسان والانسان من زید والعام بحسبه اکثر تناولا وثانیهما ما یکون بحسب الاعتبارات
اللاحقة کالعموم الذی یکون الحیوان بما هو حیوان بحسبه اعم من الحیوان المطلق الماخوذ جنسا ومن
الحیوان الماخوذ نوعا فاعمیة الاول بالنسبة الی الثانی والثالث والرابع اعتباریة محضة فکذلک
موضوع القضیة اعم من نفسه اعمیة بالاعتبار فی الحکم السلبی واخص منه اخصیة کذلک فی الحکم الایجابی
هذا خلاصة ما افاده العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق وبهذا اندفع ما قد یورد ان موضوع
السالبة اذا کان اعم من موضوع الموجبة لم یتحقق التناقض بین السالبة الجزئیة والموجبة الکلیة
لتباین افرادهما وذلک لان موضوعهما اعم اعتبارا من موضوع الموجبة فلا یلزم تحقق احدهما دون
الآخر واعلم ان الشیخ المقتول ذهب الی ان هذا الفرق بین الموجبة والسالبة انما یکون فی الشخصیات
والطبیعیات واما المحصورات فلاشتمالها علی عقد وضع هو فی قوة قضیة حملیة ایجابیة لا محالة

يستدعي وجود الموضوع سواء كانت موجبة او سالبة فلا فرق بين موجبتها وسالبتها واعترض عليه كل من نظر في كلامه بان عقد الوضع لا يصح ان يوخذ تركيبا حمليا كيف ويمتنع الحكم في شئ من اطراف القضية ما دامت اطرافا لها بل انما يتعلق الحكم بالنسبة الاتحادية بين الحاشيتين وما قال صاحب الافق المبين وتبعه تلميذه الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب خبري فلا يخفى سخافته لان التركيب التقييدي ليس حكاية عن شئ فلا يجب تحقق مصداقها بل انما هي عنوان وشرح للافراد ليلتفت اليها فيحكم عليها فلا بد من اعتبار العقل الاتصاف ولو فرضا وهذا لا يستدعي تحقق الموصوف بخلاف التركيب الخبري فانها حكاية فيجب تحقق مصداقها فتامل قوله فالمعدولة ما يكون حرف السلب الخ اعلم ان حرف السلب موضوع لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزءاً من احد الطرفين ومنهما عدل عن معناه الاصلي فسميت القضية التي جعل حرف السلب جزءاً منها معدولة تسمية الكل باسم الجزء فان جعل جزءاً من الموضوع فالقضية معدولة الموضوع وان جعل جزءاً من المحمول فمعدولة المحمول وان جعل جزءاً من الطرفين فمعدولة الطرفين والامثلة ظاهرة من المتن وهذا تقسيم للمعدولة الملفوظة وتعلم منه تقسيم المعقولة ايضا بان معنى السلب ان كان جزء الطرف من اطراف القضية فمعدولة معقولة ومحصلة ملفوظة لعدم حرف السلب في اللفظ والا فمحصلة معقولة ومعدولة ملفوظة ثم انه قد يشتبه الامر في الامتياز بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول لوجود حرف السلب فيهما فذكروا ان الفرق بينهما لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان الرابطة ان تاخر عن لفظ السلب فسالبة بسيطة والا فموجبة معدولة لان لفظ السلب اذا تقدم على الرابط يقتضي رفعه واذا تاخر يصير جزءاً من المحمول فتصير معدولة واعترض عليه بان ما ذكر انما هو قاعدة العربية وليست عامة لجميع اللغات اذ ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب مقدم على الرابطة ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابينا ست وبحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عاما فالصواب ان يقال حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة الى الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة او تاخرت واذا كان قاطعا للرابط كانت القضية سالبة تقدمت الرابطة او تاخرت وقد يفرق بان لفظ لا وغير مختصان بالمعدولة وليس بالسالبة فتامل

واما المعنوی فهو ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول لما عرفت ان السلب يصح عن
غير الثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف الايجاب العدولی فان طبيعة الرابط الايجابی يقتضی
وجود الموضوع سواء كان المحمول عدميا او لا قال الشيخ فی منطق الشفاء انما اوجبنا ان يكون
الموضوع فی القضية الايجابية موجودا لا ان قولنا غير عادل يقتضی ذلك بل لان الايجاب يقتضی
ذلك فی ان يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع علی الموجود والمعدوم او لا يقع الا علی الموجود
فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة فی انها يصدق علی المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة
المعدولة علی ذلك انتهی ومما ينبغی ان يعلم ان المتاخرين اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وقالوا
فی الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان فی السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفی السالبة
المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فمعنی السالبة ج نيست ب ومعنی السالبة المحمول ج نيست
ب ست وفی الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة الی حكم معقود بخلاف المعدولة وزعموا انها
مساوية للسالبة البسيطة فی عدم اقتضائها الوجود الموضوع فانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق
انه منتف عنه ب والا الصدق نقيضه اے ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج
منتف عنه ب صدق سلبه عنه واورد عليهم اولا بان السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون
جزءا من المحمول مع ان المعتبر فی المعدولة كون السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار امر آخر فهذه
القضية علی تقدير ثبوتها احد نوعی المعدولة ولذا قال المحقق الطوسی فی نقد التنزيل اذا تاخر السلب
عن الرابط فهو بمعنی العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع
ذلك المؤلف او المركب بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان تحمل علی مفرد حمل هو هو فيكون
بمعناه كل شئ يقال عليه ج علی الوجه المقرر فذلك الشئ هو الشئ الذی يحكم انه ليس ب او لا ب
او بای عبارة شئت انتهی والحاصل ان المعتبر فی المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول
بای وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان ذلك
التفاوت انما يكون فی نحوی الملاحظة لا فی نفس الشئ الملحوظ فلا يقتضی صدق احدهما حيث يكذب
الاخر وما قال شارح المطالع ان السلب فی سالبة المحمول خارج عن المحمول بخلاف المعدولة فلا يخفی سخافته

لانها على هذا التقدير لا يكون موجبة اصلا بل يكون سالبة وثانيا بان طبيعة الرابط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع ولا مدخل فيه لخصوصية المحمول اصلا كما عرفت من كلام الشيخ في منطق الشفاء والمقدمة القائلة ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى منه العقل شيئا من المفهومات واما قالوا في وجه مساواتها للسالبة فلا يخفى وهنه لان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فح لا ريب في صدق السالبة واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة الحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه الموجبة وجود الموضوع وذلك لان البرهان دل على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود ولما اورد عليه معاصره بانه ان اراد بوجود المفهومات تحقق العنوانات فمسلم لكنه غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود افراد العنوان لان مفاده هو الاتحاد في الوجود بين افراد العنوان وافراد مفهوم المحمول كلا وبعضا وان اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم بل ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشئ واللاممكن والمعدوم المطلق ونظائرها اجاب بان المراد وجود نفس المفهومات وظاهر ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر والمراد ههنا كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبعية وانما شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبعية والشخصية ليست كذلك وبالجملة المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها هذا محصل كلامه في الجديدة ولا يخفى على من له فهم سليم ان وجود المفهومات غير مفيد اصلا لان الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا موقوف

علی اثبات ان فراد کل مفہوم موجودۃ فی نفس الامر حتی یصدق الموجبۃ السالبۃ المحمول المحصورۃ و
اثبات الملازمۃ بین الموجبۃ السالبۃ المحمول الطبیعۃ والسالبۃ البسیطۃ غیر نافع ولا یفی لتصحیح
القواعد کما لا یخفی و مع ذلک لا یتیم الا اذ اثبت سلب کلما تسلب من الافراد للطبیعۃ مع انہ یصح
سلب الکلیۃ عن افراد الانسان مثلا مع امتناع ثبوتہ للطبیعۃ وقال رح فی شرح التہذیب الحق
ان الموجبۃ السالبۃ المحمول علی ما اعتبرہ المتاخرون قضیۃ ذہنیۃ لان اتصاف الموضوع لسلب
المحمول عنہ انما ہو فی الذہن فیقتضی وجود الموضوع فیہ لا فی الخارج فیکون بینہا وبین السالبۃ
الخارجیۃ تلازم فان قلت صدق السالبۃ الخارجیۃ لا یقتضی وجود الموضوع حال ثبوت المحمول اصلا
لا ذہنا ولا خارجا وصدق السالبۃ المحمول یقتضی وجودہ فی الذہن فیکون السالبۃ الخارجیۃ اعم
من السالبۃ المحمول قلت المراد بالوجود الذہنی ہہنا الوجود فی نفس الامر وجمیع المفہومات التصوریۃ
مساویۃ الاقدام فی انہا موجودۃ فی نفس الامر فانہا لا محالۃ موضوع لقضیۃ موجبۃ صادقۃ واقلہا
انہا مغائرۃ لجمیع ما عداہ واما ان ذلک الوجود فی مشعر من المشاعر اولا وعلی الاول ففی ای مشعر
فبحث اخر وبہذا القدر ثبت المساواۃ بینہما بحسب الصدق ہذا کلامہ وانت تعلم انہ فاسد ایضا و
محصلہ اثبات مساواۃ السالبۃ الخارجیۃ لسالبۃ المحمول الحقیقیۃ ولا یخفی انہا لا تصح الا اذ اثبت ان
سلب کلما یسلب عن الافراد الخارجیۃ ثابت للافراد المقدرۃ ضرورۃ ان مجرد وجود الموضوع تقدیرا
لا یکفی لصدق سالبۃ المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول لہ ایضا مع انہ لم یثبت بعد ضرورۃ انہ
یصدق قولنا لا شئ من العنقاء بطائر خارجیۃ لعدم اقتضائہا وجود الموضوع ولا یصدق قولنا کل
عنقاء لیس بطائر حقیقیۃ فانہ کلما لو وجد وکان عنقاء فہو طائر فتامل وانظر الی الاضطراب الذی
وقع لہذا المحقق فی ہذا المقام قولہ ویسمی الغیر المعدولۃ فی الموجبۃ بالمحصلۃ الخ اما تسمیۃ الغیر المعدولۃ
فی الموجبۃ بالمحصلۃ فلتحصیل طرفیہا بسبب عدم وقوع حرف السلب جزء الشئ من طرفیہا واما تسمیۃ
السالبۃ الغیر المعدولۃ بالبسیطۃ فلعدم جزئیۃ حرف السلب عن طرف منہا کما فی المعدولۃ قولہ وقد
یذکر الجہۃ فی القضیۃ فیسمی موجہۃ ورباعیۃ اعلم ان کل نسبۃ بین الموضوع والمحمول لا یخلو فی نفس
الامر اما ان تکون ضروریۃ التحقق فہی واجبۃ او ضروریۃ العدم فہی ممتنعۃ اولم تکن ضروریۃ التحقق
ولا التحقق فہی ممکنۃ فکل نسبۃ لا یخلو فی نفس الامر عن تلک الکیفیات الثلث وتلک الکیفیات لما

اعتبار ان عتبار انفسها مع قطع النظر عن حکایۃ الحاکی و اعتبار تعقلها فہی بالاعتبار الاول تسمے
مواد و عناصر و بالاعتبار الثانی تسمے جہات فالمادۃ ہی تلک النسبۃ فی نفس الامر والجہۃ ہی ما یفہم
عند النظر فی تلک القضیۃ من نسبۃ محمولہا الی موضوعہا سواء تلفظ بہا اولم یتلفظ والقضیۃ التی اشتملت
علی الجہۃ تسمے موجہۃ لاشتمالہا علیہا و رباعیۃ ایضا لاشتمالہا علی اربعۃ اجزاء رابعہا الجہۃ وہہنا
مباحث لابد من التنبیہ علیہا الاول ان القدماء ذہبوا الی ان المادۃ لیست کیفیۃ کل نسبۃ بل کیفیۃ
النسبۃ الایجابیۃ فقط قال الشیخ فی الشفاء اعلم ان حال المحمول فی نفسہ عند الموضوع لاالتی تحسب
علمنا و تصریحنا بہ بالفعل انہ کیف ہو ولا التی یکون فی کل نسبۃ الی الموضوع بل الحال التی للمحمول
عند الموضوع بالنسبۃ الایجابیۃ من دوام صدق اوکذب اولادوامہا تسمے مادۃ فاما ان یکون
الحال ہو ان المحمول یدوم ویجب صدق ایجابہ فتسمے مادۃ الوجوب کحال الحیوان عند الانسان
او یدوم ویجب کذب ایجابہ وتسمے مادۃ الامتناع کحال الحجر عند الانسان اولا یجب ولا یدوم احدہما
وتسمے مادۃ الامکان وہذا الحال لایختلف بالایجاب والسلب فان القضیۃ السالبۃ توجد لمحمولہا
ہذا الحال بعینہا فان محمولہا یکون مستحقا عند الایجاب باحد الامور المذکورۃ وان لم یکن اوجب انتہی
والظاہر انہم اصطلحوا علی تسمیۃ کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ فی نفس الامر بالمادۃ فالمادۃ عندہم ہی کیفیۃ
النسبۃ الایجابیۃ سواء اوجب اوسلب اما کیفیۃ النسبۃ السلبیۃ فی نفس الامر المخالفۃ لکیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ
فہی لاتسمے مادۃ فی الاصطلاح ولایلزم منہ ان لایکون للنسبۃ السلبیۃ کیفیۃ فی نفس الامر سواء سمیت
مادۃ اوعنصرا اولا وکیف یجوزعاقل ان مصادیق النسب السلبیۃ فی الواقع لیست ضروریۃ ولا
ممتنعۃ ولا ممکنۃ وما قال صاحب الافق المبین فی مصوّب سلف الفلاسفۃ فیما عقلوا ان النسبۃ
العقدیۃ فی کل عقد موجبا کان او سالبا ثبوتیۃ وان لانسبۃ فی العقد السالب وراء النسبۃ الایجابیۃ
التی ہی فی العقد الموجب وان مدلول العقد السالب ومفادہ ہو سلب تلک النسبۃ ولیس فیہ
حمل وانما یقال لہ الحمل علی المجاز والتشبیہ وان لامادۃ للعقد السالب بحسب النسبۃ السلبیۃ وانما
یکون المادۃ بحسب النسبۃ الایجابیۃ فلذلک لایختلف المادۃ فی الموجب والسالب بحسب النسبۃ
الایجابیۃ والسلبیۃ ورا وعنک عما احدثتہ متفلسفۃ المحدثین من ظن ان فی السالبۃ نسبۃ سلبیۃ
ہی وراء النسبۃ الایجابیۃ وان المادۃ تکون بحسب النسبۃ السلبیۃ کما تکون بحسب النسبۃ الایجابیۃ

وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولايخلو شئ منهما عن المواد الثلث الاان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لفضلها وشرفها واندراج مايعتبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب الوجود هو ممتنع العدم وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فاعلمن ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهي في مطلق الهلية البسيطة يرجع الى حال الموضوع في تجوهره اي في وجود نفس ذاته المتجوهرة والى حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له بحسب قوة الذات وتاكد التجوهر وثاقة الوجود وصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفي الهلية المركبة هي المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها وليس في السالب لا انتفاء الموضوع في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شئ لاان هناك شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حالة فان السلب رفع الذات وقطع الربط لاثبوت الرفع او القطع حتى ينقلب ايجابا فاذن لايتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما ليس بما هو ليس حال وانما يكون للشئ حال بما هو شئ لا بما هو ليس بشئ انتهى فلايخفى سخافته ووهنه لان القضية السالبة مركب تام خبري لايرتاب فيه احد فلايخلو اما ان يكون في القضية السالبة نسبة سلبية رابطة اولم يكن على الثاني لايكون صالحة للتصديق والتكذيب فلايكون قضية بالفعل لعدم ارتباط محمولها بموضوعها وهذا مخالف لحكم الفطرة وعلى الاول بطل قوله ان لانسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية الخ وشان القدماء ارفع واعلى من ان يقولوا ان القضية السالبة ليس فيها نسبة رابطة اصلا كيف واذ لم يكن فيها نسبة رابطة لاتكون القضية السالبة كلاما تاما محتملا للصدق والكذب بل غرضهم ان النسبة السلبية واردة على النسبة الايجابية مضافة اليها والمتاخرون يقولون انها عبارة عن مفهوم واحد بسيط رابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لايجوز العقل اجتماعهما في الصدق والكذب على ان النسبة السلبية ليست لاشيئا محضا كما توهم بل هي مفهوم موجود في الذهن ورابطة في مرتبة الحكاية الذهنية فلا وجه لنفي جواز تقييدها بالجهة وبهذا ظهر ان ما فرع على كون النسبة السلبية قطعا للربط ان السوالب الموجهة ليست الجهات فيها جهات للنسبة السلبية انما هي جهات للنسبة الايجابية المسلوبة فالسالبة الضرورية مثلا ما حكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع

وانہ لا یلزم فی التناقض الاختلاف فی الجہۃ بل نقیض کل موجہۃ لنفسہا المختلفۃ مع اصلہا بالایجاب والسلب باطل قطعا والا یلزم انہدام ما اسسوا من الاصول فی کثیر من الفصول ثم ما ذکرہ منقوض بمادۃ الامتناع فانہا لاشیئ محض لانہا شیئ یعبر عنہ بالممتنع فینبغی ان لا یصح تکیفہا بکیفیۃ اصلا لان الکیفیۃ لا یکون لما ہو لاشیئ بل لما ہو شیئ فتامل ولا تخبط واما المتاخرون فذہبوا الی ان المادۃ عبارۃ عن کل کیفیۃ ثابتۃ للنسبۃ ایۃ نسبۃ کانت ایجابیۃ او سلبیۃ کدوام وتوقیت واطلاق وامکان فالفرق بین مذہب القدماء والمتاخرین بوجہین الاول ان المادۃ عند القدماء منحصرۃ فی الکیفیات الثلث المذکورۃ وعند المتاخرین عبارۃ عن ایۃ کیفیۃ کانت والثانی انہا عند القدماء عبارۃ عن کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ وعند المتاخرین عن کیفیۃ ایۃ نسبۃ کانت ایجابیۃ او سلبیۃ فالموجہات عند المتاخرین غیر منحصرۃ فی عدد لکون الکیفیات غیر منحصرۃ فی عدد وکل قضیۃ مع ایۃ کیفیۃ اخذت تکون موجہۃ وما قیل ان کون الموجہات غیر محصورۃ لیس مخصوصا بمذہب المتاخرین ولیس منوطا بکون المادۃ عبارۃ عن ایۃ کیفیۃ کانت بل الموجہات عند القدماء ایضا غیر محصورۃ وان کانت المادۃ مخصوصۃ بالکیفیات الثلث لان الجہۃ عندہم اعم من المادۃ ففیہ ان الشیخ قد صرح فی الشفاء بان الجہات ثلث واحدۃ تدل علی استحقاق دوام الوجود وہی الواجبۃ واخری علی استحقاق دوام اللاوجود وہی الممتنعۃ واخری علی لا استحقاق دوام الوجود وہی الممکنۃ المبحث الثانی ان الجہۃ ان وافقت المادۃ صدقت القضیۃ والا کذبت والمراد بموافقۃ الجہۃ المادۃ عدم المنافاۃ والمباینۃ بینہما بعد اضافتہما الی ما ہو متکیف بہما وان کانا مختلفین فی نفس مفہومہما قبل الاضافۃ فلا یرد انہ لا یصح علی رای القدماء فان الجہۃ فی قولنا لا شیئ من الانسان بحیوان بالضرورۃ موافقۃ للمادۃ ضرورۃ انہا کیفیۃ للنسبۃ الایجابیۃ فالمادۃ مادۃ الضرورۃ والجہۃ ایضا دالۃ علیہا مع کون القضیۃ کاذبۃ وبالجملۃ السالبۃ الضروریۃ فی مادۃ الایجاب الضروری کاذب وجہ عدم الورود ظاہر فان الضرورۃ من حیث کونہا حال السلب مخالفۃ لنفسہا من حیث کونہا حال الایجاب وان کانا متحدین فی نفس معنی الضرورۃ المبحث الثالث انہم اختلفوا فی ان الوجوب والامکان والامتناع التی ہی جہات القضایا ہل ہی بعینہا الوجوب والامکان والامتناع التی یبحث عنہا فی الفلسفۃ الاولی ام غیرہا فذہب صاحب المواقف الی انہا غیرہا واستدل علیہ بانہا لو لم تکن غیرہا لزم کون لوازم المہیۃ واجبۃ لذاتہا لان اللوازم واجبۃ

المبحث الثانی

المبحث الثالث

بالوجوب المنطقی فلو کان عین الوجوب المستعمل فی الحکمة لکانت واجبة لذواتها واجاب عنه العلامة القوشجی بانه ان اراد کون اللوازم واجبة الوجود فی انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد کونها واجبة الوجود لذوات المهیات فبطلان التالی ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للمهیة نظرا الی ذواتها من غیر احتیاج الی امر آخر وهذا لیس بمحال فان الزوجیة واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان تکون الزوجیة واجبة الوجود فی نفسها لا ان تکون واجب الثبوت لغیرها وقد وجهوا کلام صاحب المواقف توجیهات ذکرها یوجب الاطناب والحق ان الجهات المنطقیة والمواد الحکمیة متحدان مفهوما ولیس الفرق الا ان فی المنطق تعتبر بالقیاس الی کل قضیة وفی الحکمة بالقیاس الی قضیة محمولها الوجود فالمواد الحکمیة من افراد الجهات المنطقیة فافهم قوله فاحدها الضروریة المطلقة قال صاحب الافق المبین الضرورة اما ضرورة مطلقة وهی الذاتیة الازلیة السرمدیة کقولنا الله تعالی موجود بالضرورة او عالم بالضرورة او ضرورة غیر مطلقة وهی اما معلقة بوصف علی انها مع ذلک الوصف لا البتة وهی الذاتیة المقیدة مع الوصف کقولنا العقل جوهر مفارق او الانسان حیوان فانا لا نعنی بذلک ان العقل سرمدا جوهر مفارق او الانسان لم یزل ولا یزال حیوانا بل نعنی ان العقل مادام متقرر الذات فی وعاء الدهر وذلک لا یکون الا بعد افاضة الجاعل البتة فانه یصدق علیه الحکم الایجابی بانه جوهر مفارق وکذلک الانسان مادام متقرر الذات من تلقاء الجاعل فانه حیوان واما المعلقة علی شرط علی سبیل الاستناد الیه لا تعلیقا علی سبیل مجرد المعیة وهی التی یقال لها المشروطة والشرط اما داخل فی العقد او خارج عنه والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ایضا وصف ولیس له ذات تباین ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعینه او لا بعینه فجمیع اقسام الضرورة سبعة واحدة مطلقة ذاتیة سرمدیة و واحدة ذاتیة غیر ازلیة ولا مطلقة بل مع الوصف وخمسة مشروطة قوله وهی التی حکم فیها بضرورة ثبوت المحمول الخ اورد علیه بوجهین الاول انه اذا کان المحمول هو الوجود کقولنا کل انسان موجود بالضرورة لزم عدم منافاة الضرورة الامکان الخاص لان القضیة المذکورة صادقة ضرورة وجود الشئ مادام کونه موجودا لاستحالة سلب الشئ عن نفسه مع صدق قولنا کل انسان موجود بالامکان الخاص لان الوجود والعدم کلاهما غیر ضروریین للانسان واجیب عنه بانه فرق بین الضرورة فی زمان الوجود

ومنها بشرط الوجود والتحقق فيما كان المحمول لوجود الثانی والمعتبر فی تعریف الضروریة الاول واعترض
علیه المحقق الدوانی بانه لو کان معنی الضرورة المطلقة ما ذکر لزم ان لا یصدق الا فی مادة الضرورة
الازلیة فلا تکون اعم منها الا ان وجود الموضوع اذا لم یکن ضروریا فی وقت وجوده لم یکن ثبوت المحمول
ضروریا فی ذلک الوقت وهذا الاعتراض فی غایة المتانة واما النقض علیه بثبوت الذاتیات للذات
فانه ضروری للذات لا بشرط الوجود والا لزم کون الذاتیات مجعولة فمع ما فیه من السخافة مما لا مساس له
بکلام المعترض اصلا کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة فالصواب فی الجواب ما قیل انه اذا کان المحمول اعم من الوجود
یصدق الضروریة المیزانیة والممکنة الحکمیة وهی لیست منافیة لها بل اخص منها ولا تصدق الممکنة المیزانیة
المنافیة لها الثانی ان التعریف یقتضی ان لا یکون السالبة البسیطة الضروریة اعم من الموجبة المعدولة
فان السالبة الضروریة هی التی حکم فیها بضرورة سلب المحمول ما دام ذات الموضوع موجودة فالضرورة
فیها مقیدة بالوجود والمقیدة لا تتحقق بدون تحقق القید فهذه السالبة لا تتحقق بدون تحقق الموضوع و
قد ثبت ان السالبة البسیطة عند وجود الموضوع تلازم المعدولة وایضا یلزم ان لا یصدق لا شیء
من العنقاء بانسان بالضرورة الا ان السالبة البسیطة الضروریة تقتضی وجود الموضوع والعنقاء لا وجود
له فیصدق نقیضه هف واجیب عنه ان ما دام فی السلب ظرف للثبوت الذی تضمنه السلب فح یجوز
ان یکون صدق السالبة الضروریة بانتفاء الموضوع او بانتفاء المحمول اما فی جمیع اوقات وجود الذات
نحو لا شیء من الانسان بحجر بالضرورة او فی بعضها نحو لا شیء من القمر بمنخسف بالضرورة واورد علیه صاحب
السلم بانه یلزم ان لا تنافی السالبة البسیطة الضروریة الامکان فان کل قمر منخسف بالفعل صادق
فیصدق بالامکان ضرورة استلزام الاخص مطلقا الاعم کک والسالبة الضروریة صادقة ایضا فیلزم
اجتماع النقیضین ویبطل ما قالوا ان السالبة الضروریة الازلیة والمطلقة متساویان فان سلب الاعم اخص
من سلب الاخص وقال فی توضیحه انهم قالوا ان الموجبة الضروریة المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الضروریة
الازلیة واما سالبتهما فمتساویان لانه اذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلب ازلا وابدا الا ان
صدق الایجاب یستدعی وجود الذات وقد فرض عدمه واما العکس فظاهر اذا عرفت هذا فنقول
المجیب اعترف بان قولنا لا شیء من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضروریة صادقة فان قال ان السالبة
الازلیة لا تصدق فی هذا المثال بناء علی ان السلب لیس ازلیا لثبوت کل قمر منخسف بالامکان الازلی فقد

ينافي ما عليه الجمهور من تساويهما وان لزم صدقهما وتيصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت ما دام الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبهما يجب ان يكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص واذا كان بين السلبين عموم وخصوص فكذا بين ضرورتهما فان ضرورة الخاص مستلزم لضرورة العام من غير عكس واما اذا كان الظرف قيداً للسلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك وايضا يلزم ان لا ينعكس السالبة الضرورية كنفسها ولا الى الدائمة فانه لا يصدق في المثال المذكور قولنا لا شئ من المنخسف بقمر بالضرورة فيبطل القواعد المبنية على هذا الانعكاس وعلى كون الممكنة نقيضا للضرورية ثم قال وغاية ما يجاب ان الوجود الماخوذ في التعريف اعم من المحقق والمقدر ولا يخفى ان الاشكال المذكور باق بحاله الا ان يقال السالبة الضرورية ما يحكم فيها بسلب المحمول عن ذات الموضوع في ازمنة اعتبار العقل الوجود بالضرورة وصدق هذا السلب اما بانتفاء هذا الوجود والمعتبر عن نفس الامر او بتحققه وسلب المحمول وهذا بخلاف الموجبة المحكوم فيها بثبوت المحمول للذات في جميع ازمنة فرض العقل واعتبارها موجودة فان هذا الثبوت الضروري انما يصدق اذا كان الذات المثبتة لها موجودة في نفس الامر قوله وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة وفيه بحث مشهور تقريره انه يلزم على هذا ان لا يبقى بين الدائمة والمطلقة العامة تناقض مع انهما متناقضان كما سيجئ ان شاء الله تعالى بيانه ان القضية التي محمولها الوجود او لازم من لوازمه مثل قولنا زيد موجود والجسم متحيز وغيرهما لا ريب انها دائمة فانه يصدق زيد موجود ما دام ذاته موجودة والجسم متحيز ما دام ذاته موجودة مع انه يصدق زيد ليس بموجود بالاطلاق العام والجسم ليس بمتحيز بالاطلاق العام لعدم ضرورة الوجود للموضوع فلا يبقى بينهما تناقض وعلى هذا التقدير لا يتوجه ان يقال المتبادر من التعريف ان يكون المحمول مغايراً للوجود وليس ههنا دوام ذاتي ولا حاجة الى ما قيل انه لا بد من حمل التعريف على غير المتبادر لان قولنا العقل الفعال ليس بموجود مطلقة عامة كاذبة فيلزم صدق نقيضه وهو الدائمة فيكون نقيضه وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما دائمة مع كون المحمول فيها الوجود والجواب ان نقيض قولنا زيد موجود دائما ما دام ذاته موجودة ليس قولنا زيد ليس موجودا بالاطلاق العام بل نقيضه زيد ليس بموجود ما دام موجودا بالفعل وهو ليس بصادق وتفصيله ان الدوام

فی امثال ہذه القضایا دوام ذاتی لا ازلی ونقیض الدوام الذاتی الاطلاق العام المقید بقید الوجودی
فعلیة الجانب المخالف فی اوقات وجود الموضوع و ہو لیس بصادق و لا قباحة فیه والحاصل انه لا یلزم
اجتماع الدائمة المطلقة مع المطلقة العامة التی ہی نقیضها بل مع المطلقة العامة التی ہی نقیض
الدائمة الازلیة واعلم ان الدائمة المطلقة اعم مطلقا من الضروریة المطلقة لان امتناع انفکاک
النسبة یستلزم دوامها بلا عکس کلی کحرکة الفلک فانها دائمة غیر منفکة عنها لکنها لیست بمستحیلة الانفکاک
لا یقال قد ثبت فی الفلسفة الاولی ان الدوام لا یخلو عن الضرورة اما اذا کان الدوام فی مادة
الوجوب فظاہر واما اذا کان فی مادة الامکان فلانه اما دوام الوجود فهو واجب بالغیر لما ثبت ان
الشیٔ ما لم یجب لم یوجد او دوام العدم فیکون ممتنعا بالغیر لان الشیٔ ما لم یجب عدمه لم ینعدم وعلی
التقدیرین لا یخلو الدوام عن الضرورة لانا نقول ما ذکرنا من النسبة بحسب النظر الی مجرد مفهوم القضیة
مع قطع النظر عن الاصول التی تحققت فی الفلسفة لان بناء الکلام علی تلک الاصول لیس من
وظائف ہذا الفن فافهم قوله وہی التی حکم فیها بضرورة ثبوت المحمول الخ اعلم ان للمشروطة العامة
معنیین الاول ان ثبوت المحمول ضروری للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنوانی والثانی ان
ثبوته ضروری لذات الموضوع فی جمیع اوقات الوصف والفرق بین معنیین ان فی الاولی للوصف
مدخل فی الضرورة والحکم بضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنوانی من حیث انها متصفة
به بخلاف الثانی فان الحکم فیه بضرورة النسبة لذات الموضوع فی جمیع اوقات وصف العنوانی لا من
حیث انها متصفة به فالملزوم فیها ہو الذات والوصف بتعین الوقت ولیس له مدخل فی اللزوم اصلا
وبین المعنیین عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فی مادة الضرورة الذاتیة اذا کان العنوان نفس
الذات او وصفا لازما لها کقولنا کل انسان او کل ناطق حیوان بالضرورة وصدق الاول بدون
الثانی فیما اذا کان المحمول ضروریا للذات بشرط الوصف المفارق کما فی قولنا کل کاتب متحرک الاصابع
فان تحرک الاصابع ضروری للکاتب بشرط اتصافه بالکتابة ولیس بضروری فی اوقات الکتابة
فان الکتابة لنفسها لیست بضروریة للکاتب فی اوقات ثبوت الکتابة فکیف یکون تحرک الاصابع
ضروریا وصدق الثانی بدون الاول فی مادة الضرورة الذاتیة اذا کان الوصف العنوانی وصفا
مفارقا کقولنا کل کاتب انسان فان ثبوت الانسان للکاتب ضروری فی زمان الکتابة لا بشرط الکتابة

ضرورة انه لا دخل للكتابة فی ضرورة ثبوت الانسانیة للانسان ہذا ہو المشہور وبعضہم قالوا ان النسبة بینہما العموم والخصوص مطلقا وقد یوخذ الضرورة لاجل الوصف وہی ان یکون الوصف منشأ للضرورة کقولنا کل متعجب ضاحک بالضرورة مادام متعجبا والمعنے الاول اعم من ہذا المعنے مطلقا لانہ متی کان الوصف منشأ للضرورة یکون للوصف مدخل فیہا ولا ینعکس کما اذا قلنا فی الدہن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانہ یصدق بشرط وصف الحرارة ولا یصدق لاجل الحرارة فان ذات الدہن لو لم یکن لہ دخل فی الذوبان ولکفی الحرارة فیہ کان الحجر ذائبا اذا کان حارا وبین المعنی الثانی وہذا المعنی عموم من وجہ لتصادقہما فی الضرورة الذاتیة اذا کان العنوان نفس الذات او وصفا لازما لہا وصدق الاولی بدون الثانیة فی قولنا کل کاتب انسان وصدق الثانیة بدون الاولی فی قولنا کل متعجب ضاحک **قولہ** وہی التی حکم فیہا بدوام ثبوت المحمول الخ المشہور فی وجہ تسمیة ہذہ القضیة بالعرفیة ان العرف العام یفہم ہذا المعنے من السالبة عند عدم ذکر الجہة حتی لو قیل لا شیئ من النائم بمستیقظ یفہم منہ سلب الاستیقاظ عن النائم مادام نائما وقال بعضہم قوم فہموا ہذا المعنے من الموجبة ایضا ثم ہذہ القضیة اعم مطلقا من الدائمة والضروریة لانہ اذا ثبت الدوام او الضرورة فی جمیع اوقات الذات ثبت فی جمیع اوقات الوصف بلا عکس وکذا من المشروطة العامة بالمعنیین لاستلزام الضرورة الوصفیة الدوام الوصفی من غیر عکس **قولہ** وہی التی حکم فیہا بضرورة ثبوت المحمول للموضوع فی وقت معین الخ ہذہ القضیة اعم مطلقا من الضروریة المطلقة ضرورة انہ اذا ثبت الضرورة فی جمیع اوقات الذات ثبت فی وقت معین بدون العکس ومن المشروطة العامة بشرط الوصف من وجہ لصدقہما فی کل منخسف مظلم مادام مظلما وصدق الوقتیة بدونہا فی المثال المذکور فی المتن وصدقہا بدون الوقتیة فی قولنا کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا ومن المشروطة العامة بالمعنی الثانی مطلقا لان جمیع اوقات الوصف بعض اوقات الذات من غیر عکس **قولہ** وہی التی حکم فیہا بضرورة ثبوت المحمول الخ المراد بالوقت الغیر المعین ما لا یعتبر فیہ التعیین لا ما یعتبر فیہ عدم التعیین وہذہ القضیة اعم مطلقا من الوقتیة ونسبتہا الی الضروریة والمشروطة لنسبة الوقتیة بعینہا **قولہ** وہی التی حکم فیہا بوجود المحمول للموضوع بالفعل الخ قال شارح المطالع الفعل لیس کیفیة النسبة لان معناہ لیس الا وقوع النسبة والکیفیة لابد ان یکون امرا مغایرا لوقوع النسبة الذی ہو الحکم فان الجہة جزء اخیر للقضیة مغایر للموضوع والمحمول

والحکم وانما عدوا المطلقة فی الموجہات مجازاً کما عدوا السالبة فی الحملیات ولعل التحقیق ما قیل ان المطلقة التی ہی نقیض الدائمة الازلیة لیست موجہة فان الحکم فیہا لیس الا تحقق ثبوت المحمول للموضوع فی نفس الامر ولیس مدلول النسبة الا ہذا القدر والمطلقة التی ہی نقیض الدائمة المطلقة موجہة بلاریب لان الحکم فیہا بتحقق النسبة بالفعل فی اوقات وجود الموضوع وہذا معنے زائد علی اصل مدلول النسبة واعلم ان ہذہ القضیة اعم مطلقا من جمیع ما سبق ذکرہا وآور دبانہا لیست اعم من المشروطة العامة لجواز ان یکون اتصاف ذات الموضوع بالوصف مستلزما للصفة ولایکون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعاً فیصدق المشروطة العامة لثبوت الضرورة الوصفیة مع کذب المطلقة العامة کقولنا کل کاتب دائما متحرک الاصابع دائما فان الکتابة الدائمة یستلزم التحرک الدائم لکنہ غیر واقع فیصدق المشروطة بدون المطلقة واجیب بانہ انما یتم لو کان معنی المشروطة مجرد امتناع الانفکاک عن الوصف ولو کان الحکم فیہا بثبوت المحمول للموضوع ثبوتا لاینفک عن الوصف سواء کان ثبوتا محققا کما فی الخارجیة او مقدرا کما فی الحقیقیة لظہر استلزامہا المطلقة مثلہا قطعا ضرورة استلزام المقید المطلق فالمشروطة الخارجیة تستلزم المطلقة الخارجیة والحقیقیة الحقیقیة فافہم قولہ وہی التی حکم فیہا بسلب ضرورة الجانب المخالف فان کانت موجبة فبعدم ضرورة السلب وان کانت سالبة فبعدم ضرورة الایجاب واعلم ان شارح المطالع ذہب الی ان الممکنة العامة لیست قضیة الا بالقوة لعدم اشتمالہا علی الحکم بالفعل فلیس فیہا ایجاب وسلب وموضوع ومحمول بالفعل بل بالقوة فلاتکون موجہة لانہا اخص من القضیة وقال العلامة التفتازانی ان قولنا کل ج ب بالامکان تشتمل علی حکم ورابطة لامحالة ومفہومہ ان ب ثابت لج مع انتفاء الضرورة عن الثبوت واللاثبوت ولا معنے للقضیة الا ان یحکم فیہا بان وصف المحمول صادق علی ذات الموضوع سواء کان بالامکان او بالفعل وکل منہما کیفیة زائدة علی نفس النسبة لایقال الامکان لیس کیفیة للنسبة بل ہو ماخوذ فی جانب المحمول فزید قائم بالامکان مثلا فی قوة قولنا زید ممکن بثبوت القیام لہ ومعناہ زید لیس سلب القیام عنہ بضروری فانہ حکایة عن سلب ضرورة السلب فلا تقیید ہہنا الا فی اللفظ لانا نقول اخذ الامکان قید المحمول خروج عما فیہ الکلام علی ان مثل ہذا جار فی الضروریة ایضا الا ان قولنا زید ناطق بالضرورة فی قوة قولنا زید یجب ثبوت النطق لہ ومعناہ لیس سلب الناطقیة عنہ بضروری فکانہ حکایة عن سلب ضرورة السلب فلا تقیید ہہنا الا فی اللفظ ثم ہہنا کلام

وهو ان قولنا زيد حجر بالامتناع غير مشتملة على الرابطة لكون الثبوت ممتنعا له فلا تكون قضية بالفعل واجيب عنه
بان المقصود في هذه القضية اذعان الوقوع لا نفسه والا فاي شيء يوصف بالامتناع واعترض
عليه بان تحقق النسبة متكيفة بكيفية الامتناع كالمقيد بالنسبة الى تحقق المطلق فكيف يمكن الاذعان
بالمقيد بدون الاذعان بالمطلق وكيف يمكن صدق المقيد مع عدم صدق المطلق واجيب منه بان
اصل النسبة الثبوت مطلقا اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة او بالضرورة او بالامتناع فلا ريب في
تحقق مطلق الثبوت في ضمن زيد حجر بالامتناع فلم يلزم تخلف المطلق عن المقيد والمقصود قبل ذكر
الامتناع اذعان لمعنى المتبادر عن المطلقة وتعقب عليه لبعض اهل التحقيق بان معنى القضية ليس الا
الثبوت الفعلي وهو توصف تارة بالضرورة وتارة بالامكان وتارة بالامتناع كيف وليس للممتنع مثلا
الا تحقق الثبوت في نفس الامر وليس لفعلية زائدة على هذا المعنى ومن المحقق ان الامتناع جهة القضية
الكاذبة والثبوت المطلق الذي هو اصل مدلول القضية عندكم صادق ومتحقق في ضمن الامتناع
بل لو كان مدلول القضية الثبوت الاعم من الامتناع لما كان مفهومها محتملا للصدق والكذب والتصديق
والتكذيب فالحق ان مدلول القضية هو الثبوت على نهج الفعلية فهو قد يلاحظ ويقيد بقيد الامتناع و
الضرورة والدوام والامكان وغيرها لكن لبعض من تلك القيود لا يقتضي تحققها تحقق المطلق بل
يقتضي رفعه وسلبه كالامتناع مثلا والاذعان بالمقيد بذلك البعض تحصل بدون الاذعان بالمطلق
وصدقه لا يتوقف على صدقه فان الامتناع من شانه ان تيكيف به ما هو من الامور الباطلة ولعل
التحقيق في هذا المقام ما قال بعض الاجلة الاعلام بواه الله في دار السلام من ان قولنا زيد حجر اذا
اريد به معنى اعم يفيد فائدة تامة البتة وليس انشاء فهو خبر فمعنى القضية الثبوت المطلق سواء كان على نهج
الضرورة او الامكان او الامتناع وما هو متقرر ليس الا ان ما هو كاذب بالمعنى المتبادر موجهة بجهة
الامتناع وليست القضية محتملا للصدق والكذب الا بمعنى ان نفس مفهومها من حيث انه حكاية عن شيء محتمل
للمطابقة وعدمها وهو حاصل في مطلق الاعم وامتناع كذبه لا ينافي كونه قضية وخبرا بل يؤكده وتجويز
صدق المقيد مع كذب المطلق تجويز لتحقق الاخص من دون تحقق الاعم بل الضرورة تقتضي ان صدق
المقيد بعينه صدق المطلق وتجويز تقييد الشيء بما ينافيه تجويز لاجتماع المتنافيين فان المقيد عبارة عن
المطلق الماخوذ مع القيد فالمطلق جزء له والمقيد مشتمل عليه وعلى القيد فمعنى زيد حجر بالامتناع ثبوت

الجزئیۃ المتکیف بالامتناع ولوکان مفاد المطلق الثبوت الواقعی کان معناہ ثبوت الجزئیۃ فی نفس الامر متکیفا بالامتناع وہو جمع بین المتنافیین ہذا کلامہ الشریف ولا یخفی دقتہ ومتانتہ واعلم ان الممکنۃ العامۃ اعم القضایا بسائط کانت او مرکبات لان امکان النسبۃ قد توجد من غیر ضرورۃ ودوام وفعلیۃ فہی اعم من المطلقۃ العامۃ ایضا لان الفعلیۃ تستلزم الامکان من غیر عکس لجواز ان لا یخرج الامکان من القوۃ الی الفعل **قولہ** وہی المشروطۃ العامۃ یعنی ان المشروطۃ العامۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی مشروطۃ خاصۃ ومعنی اللادوام الذاتی ان النسبۃ المذکورۃ فی القضیۃ لیست بدائمۃ مادام ذات الموضوع موجودۃ فیکون اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ **قولہ** ومنہا الوجودیۃ اللادائمۃ وتسمی المطلقۃ الاسکندریۃ ایضا لان اکثر امثلۃ المعلم الاول للمطلقۃ فی مادۃ اللادوام تحرزا عن فہم الدوام ففہم الاسکندر الافرودسی من ہذہ الامثلۃ اللادوام **قولہ** ومنہا الوقتیۃ بحذف قید الاطلاق **قولہ** ومنہا المنتشرۃ بحذف الاطلاق **قولہ** فہی التی یحکم فیہا بارتفاع الضرورۃ ولا فرق فیہا بالایجاب والسلب الا فی اللفظ لا فی المفہوم لان مفہوم الایجاب والسلب فیہا ہو سلب ضرورۃ الطرفین واعلم انک اذا عرفت تعریف الموجہات وان المنظور فیہا ما یحکم بہ ظاہر مفہوماتہا فلا یشکل علیک استخراج النسب بینہا لو تاملت وراعیت ما ذکرنا سابقا **قولہ** اللادوام اشارۃ الخ فیہ اشارۃ الی ان اللادوام لیس مدلولہ الصریح المطلقۃ العامۃ ولا اللاضرورۃ مدلولہا الصریح الممکنۃ العامۃ لان سلب دوام النسبۃ الایجابیۃ الکلیۃ یستلزم اطلاق النسبۃ السلبیۃ الکلیۃ وہی مطلقۃ عامۃ موافقۃ لتلک النسبۃ فی الکمیۃ مخالفۃ لہا فی الکیفیۃ وکذا سلب دوام النسبۃ السلبیۃ الکلیۃ یستلزم اطلاق النسبۃ الایجابیۃ ککک وہی المطلقۃ العامۃ المخالفۃ لتلک النسبۃ فی الکیفیۃ الموافقۃ لہا فی الکمیۃ وکذا سلب ضرورۃ النسبۃ الایجابیۃ الکلیۃ یستلزم امکان النسبۃ السلبیۃ الکلیۃ وہی ممکنۃ عامۃ موافقۃ لہا فی الکمیۃ ومخالفۃ لہا فی الکیفیۃ وکذا سلب ضرورۃ النسبۃ السلبیۃ الکلیۃ یستلزم امکان النسبۃ الایجابیۃ الکلیۃ وہی ممکنۃ عامۃ موافقۃ لہا فی الکلیۃ والجزئیۃ مخالفۃ لہا فی الایجاب والسلب فما اشتہر ان اللادوام دال علی المطلقۃ العامۃ التزاما واللاضرورۃ علی الممکنۃ العامۃ مطابقۃ کلام ظاہری اذ لا یلزم من کون الامکان عبارۃ عن سلب الضرورۃ کون الممکنۃ العامۃ مدلولا مطابقیا لہا کیف والمفرد لا یدل علی القضیۃ اصلا علی ما تقرر عندہم ولعلک قد تفطنت بما ذکرنا ان المرکبۃ قضیۃ متعددۃ لان الاعتبار

في وحدة القضية وتعددها لوحدة الحكم وتعدده فان تعددت الاحكام تعددت القضايا وان لم يكن
في القضية الا حكم واحد لم تكن القضية الا واحدة والحكم كما يتعدد بتعدد الموضوع والمحمول كذلك
يتعدد باختلافه في نفسه ايجابا وسلبا والحكم في المركبة مختلف كيفا فتكون القضية المركبة متعددة قطعا
قوله اما المتصلة فهي التي الخ هذا التعريف يشمل قسمي المتصلة اعني اللزومية والاتفاقية لان ثبوت نسبة
على تقدير ثبوت نسبة اخرى اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا قوله ثم المتصلة صنفان بل المتصلة ثلثة
اصناف لانه ان كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى لزوما فلزومية وان كان الحكم بثبوت نسبة على
تقدير اخرى بالاتفاق فاتفاقية وان كان الحكم فيها اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا فمطلقة قوله وان كان
ذلك الحكم بدون العلاقة فاتفاقية اعلم ان الاتفاقية تطلق على معنيين الاول ما يحكم فيها بتحقق نسبة
في نفس الامر على تقدير تحقق الاخرى بلا علاقة وتسمى اتفاقية خاصة ويمتنع تركيبها من كاذبين و
صادق وكاذب وانما يتركب من صادقين فقط والثاني ما يحكم فيها بصدق قضية في الواقع على تقدير
فرض تحقق اخرى وتسمى اتفاقية عامة ويجوز تركيبها من صادقين وتال صادق ومقدم محال فان الصادق
في نفس الامر باق على فرض كل محال ولا يجوز ان يكون التالي كاذبا كما يتوهم من كون الاتصال ثبوت
شئ على التقدير فيجوز ان يكون التالي كاذبا في الواقع صادقا على التقدير لما قيل ان معنى الاتصال
مطلقا وان كان الاول حقا كان الثاني حقا لكن اذا كان الاول ملزوما للثاني فلا قباحة في انتفائهما
في الواقع بناء على جواز استلزام محال محالا واما اذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فلا بد ان يكون الثاني
حقا في نفس الامر ليكون حقا على التقدير ضرورة ان التقدير والفرض لا يغير الشئ في الواقع ما لم يكن بينهما
ارتباط وعلاقة وقال العلامة التفتازاني ان التالي لو كان منافيا للمقدم لم يصدق الاتفاقية فان
صدق التالي وان كفى في صدق الاتفاقية الا انه لا بد من صدقه على تقدير صدق المقدم ايضا والمنافاة التي بينهما يمنع صدقه
على تقديره والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال ولو كان بطريق الاتفاق وعدم تغير التقدير الشئ الواقعي مسلم اذا لم يكن منافيا لذلك الشئ واما
على تقدير المنافاة فغير مسلم وأورد عليه بان مرجع صدق الاتصال في الاتفاقية ليس الا صدق التالي
في نفس الامر فقط سواء كان منافيا للمقدم او لا ولذا قيل يمتنع تركيب الاتفاقية الصادقة من كاذبين
ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم في الاتفاقية اجتماع النقيضين كيف ولم يحكم فيها باجتماعهما
في نفس الامر فان مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي فقط كما ان مآل الاتصال في اللزومية مجرد

تحقق العلاقة بينهما الا انهما متحققان ولعل الحق ما افيد ان الحكم الشرطي لا يكون الا على تقدير فرض المقدم فالحكم
في الاتفاقية ليس الا بتحقق التالي في نفس الامر على تقدير فرض المقدم فيها فلو كان المقدم منافيا له يرجع
الحاصل الى تحقق امر واقعي في الواقع مع فرض مناقضه فيه وهو حكم بالجمع بين النقيضين واما اللزومية
فالحكم فيها وان كان بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة الا اجتماعهما
في عالم التقدير ولا خلف فيه ولا يخفى متانة هذا الكلام والحاصل انه لو حكم في الاتفاقية بصدق التالي في
الواقع بحيث لا يكون لتقدير المقدم فيه مدخل لم يلزم اجتماع المتنافيين لكن الحكم فيها بصدق التالي
في الواقع على تقدير صدق المقدم ايضاً وعند ارادة هذا المعنى لا ريب في لزوم اجتماع المتنافيين
على تقدير تركيب الاتفاقية من المتنافيين وليعلم انه قال شارح المطالع الاتفاقيات ايضا مشتملة
على العلاقة لان المعية في الوجود امر ممكن لا بد له من علة الا ان العلاقة في اللزوميات مشعور بها حتى
ان العقل اذا لاحظ المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي عنه بديهة او نظرا بخلاف الاتفاقيات فان العلاقة
فيها غير معلومة وغير مشعور بها وان كانت واجبة في نفس الامر فليس ناطقية الانسان يوجب ناهقية
الحمار بل اذا لاحظهما العقل يجوز الانفكاك بينهما ورد عليه بانه غاية ما لزم ان يكون لمصاحبتهما
لوجود علة موجبة لهما لكن هذا القدر لا يكفي للتلازم بل يجب الارتباط الافتقاري كما سيظهر وسيظهر
تحقيق الحق انشاء الله تعالى قوله والعلاقة في عرفهم عبارة عن احد الامرين الخ تفصيل المقام انهم
قالوا التلازم بين الشيئين انما يكون اذا كان احدهما علة موجبة للآخر فان العلة الموجبة لا تنسلخ عن
المعلول وكذا المعلول لا ينسلخ عن العلة الموجبة او يكونا معلولي علة ثالثة ولما ورد عليه النقض
بالمتضايفين فانهما ليسا معلولي علة ثالثة ولا احدهما علة للآخر مع كونهما متلازمين قال بعضهم لا بد
بين المتلازمين من علاقة العلية او التضايف وقد اختاره المص العلامة قدس الله سره حيث قال
واما ان يكون علاقة التضايف الخ وقال المحقق الطوسي واتباعه ان التلازم منحصر في علاقة العلية
بان يكون احدهما علة للآخر او كلاهما معلولين لثالث لكن لا كيف ما اتفق بل من حيث توقع تلك
العلة الثالثة بينهما ارتباطا افتقاريا الا على الوجه الدائر اذ كل شيئين لا يكون بينهما علاقة افتقار ومعلولية
كما ذكر فلا استحالة في انفكاك احدهما عن الآخر والنقض بالمتضايفين غير وارد لانهما اما حقيقيان او اضافيان
والاولان معلولان لثالث كالابوة والنبوة لكونهما معلولين للتولد وكل منهما يحتاج الى معروض الآخر فالابوة

يحتاج الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب اما الاخران فبعض كل منهما اعني وصفه محتاج الى بعض الآخر
اعني ذاته هكذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واورد عليه المحاكم بان النقض لا ينحصر في المتضايفين
بل هو لازم في القضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا
تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق
بين قضيتين تلازم اصلا وايضا اللبنتان المتخيلتان متلازمتان مع عدم علاقة العلية بينهما على الوجه المذكور
واجيب عن الاول بان ليس التلازم بين نفس القضيتين انما التلازم بين صدقهما وصدقهما معلول لمغايرة ذات
الموضوع والمحمول واتحادهما وعن الثاني بان اللبنتين المتخيلتين ليسا بمتلازمين بل فيه تدافع الاثقال
المتساوية الميول كتدافع جوانب الارض الى مركز الكل ولو سلم انه معدود من باب التلازم فليس التلازم الا
في حفظ الوضع لا في الوجود فهما بهذا الاعتبار معلولا علة ثالثة وهو الالتقاء مع احتياج كل منهما في ذلك
الوصف الى ذات الآخر وينقض تارة بان اشتراط الارتباط الافتقاري لغو فانه كلما تحقق المعلول تحققت
علته الموجبة وكلما تحققت علته الموجبة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق المعلول الاول تحقق المعلول الآخر فالمعلولان
لعلة واحدة متلازمان بالشكل الاول ولا حاجة الى اشتراط الارتباط الافتقاري وكون الثالث موقاله
واجيب عنه بان المعلولين لا يصدران عن العلة الواحدة بجهة واحدة بل لا بد من جهتين فالمعلول الاول
يستلزم علته من جهة صدوره عنها بتلك الجهة والعلة انما تستلزم المعلول الآخر من جهة اخرى فلم يتكرر الاوسط
فلا يلزم النتيجة وفيه ان الكلام في العلة الموجبة وهي التي يمتنع تخلف المعلول عنها لاستجماعها شرائط التاثير
والاستناد الى تلك العلة لا ريب انه كاف في امتناع التخلف عنها ولا حاجة الى الارتباط الافتقاري تارة
بانه قد اشتهر فيما بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحد منها بحيث لو وجد ابتداء
وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وح لا يلزم من كون الشيء علة لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء
بل يمكن ان يوجد المعلول بكل واحد من العلل نعم لو قيل لا يجوز تعدد العلل المستقلة لا بدلا ولا معا صح هذا
الكلام واجيب بان العلة فيما يظن فيه تعدد العلل المستقلة وهي القدر المشترك منضما الى الفاعل الواحد
بالشخص لا يقال ح يلزم كون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل العلة ضرورة ان القدر المشترك مبهم لانا نقول
هذا غير ممنوع في العلة الناقصة كما صرح به الشيخ في الشفاء انما الممتنع ابهام العلة وتحصيل المعلول في الفاعل
المستقل بالتاثير وتارة بانه لا شك ان الابوة والبنوة مثلا متلازمتان قطعا والقول بان ذات احدهما يحتاج

الی معروض الآخر لا یورث التلازم بینهما بل انما یورث التلازم بین معروض حد وذات الآخر والقول باستنادهما
الی ثالث وهو التولد مثلا لا یجری فی امور اخری کالصغر والکبر مثلا وتارة بان وجود الواجب وعدم عدمه متلازما
مع انه لا علیة ولا استناد الی ثالث والقول بانهما متحدان معنی متغایران لفظا لیس بشئ فان تغایر المفهوم
ضروری واجیب بان العدم لا یضاف الا الی الوجود کما سیجیٔ تحقیقه فعدم العدم ان کان معناه عدم ثبوت العدم
فثبوت العدم لیس نقیضا للوجود حتی یکون عدم ثبوت العدم لازما للوجود والا فلا محصل له هکذا وقع القیل
والقال ومدار الجواب السؤال وتحقیق المقام علی ما افاد بعض الاعلام ان التلازم یطلق علی معنیین الاول
کون الشئ آبیا عن التحقق فی الواقع الا مع تحقق الآخر وبالعکس فیستدعی ذات کل واحد من المتلازمین ان لا
یتحقق الا مع تحقق الآخر وهذا لا یوجب کون احدهما علة للآخر ولا کونهما معلولین لثالث غایة الامر انه یتحقق اذا
کان احدهما علة موجبة للآخر واما اذا کانا معلولین لثالث فانکان ذلک الاستدعاء ناشئا عن ذاتهما
فیکونان متلازمین والا فلا والاستناد الی الثالث وایقاع الثالث الافتقار بینهما لغو لا مدخل له اصلا فما اشتهر
من انه لا بد فی التلازم من ان یکون احدهما معلولا للآخر او کلاهما معلولین لثالث وبالجملة فلا بد من علاقة العلیة
وما زعم المحقق الطوسی من انه لا یکفی الاستناد الی الثالث بل لا بد من ایقاع الثالث الارتباط الافتقاری بینهما
لیس بشئ اذ مدار التلازم لیس الا عدم الانفکاک نظرا الی ذات المتلازمین سواء کان بینهما علیة ام لا ولذا
قد یتحقق هذا المعنی فی المحالین بالذات مع عدم کون احدهما علة للآخر ولا کونهما معلولین لثالث کما یقال اجتماع
النقیضین مستلزم لارتفاعهما وبالعکس والاستناد الی الثالث وایقاع الثالث الارتباط الافتقاری
بینهما لا معنی له اصلا والثانی مطلق امتناع الانفکاک بینهما فی نفس الامر والتلازم بهذا المعنی وان کان متحققا
فی کل معلولین لثالث وفی سلسلة العلل بین العلة الاولی والمعلول الاخیر لکن لزوم علاقة العلیة غیر ضروری
لهذا المعنی فان امتناع الانفکاک فی نفس الامر لا یقتضی علاقة العلیة اصلا فضلا عن ان یقتضی ایقاع الثالث
ارتباطا افتقاریا بینهما ولعلک تتفطن منه ان استناد الشیئین الی العلة الواحدة الموجبة یکفی فی اللزوم بمعنی
عدم الانفکاک فی نفس الامر ویثبت اللزوم بینهما بالشکل الاول وعذر عدم تکرر الاوسط لاختلاف الجهات
مرتفع بانه یجری الکلام فی الجهتین ولا یتسلسل بل ینتهی الی علة واحدة موجبة لهما فثبت ان ما قال شارح
المطالع ان الاتفاقیة مشتملة علی العلاقة لعله غیر بعید عن الصواب واعلم انه لا خلاف فی استلزام الصادق
صادقا ولا فی عدم استلزام الصادق کاذبا انما الخلاف فی استلزام الکاذب صادقا او کاذبا فقال الشیخ

فی الشفاء اذا وضع محال علی ان تبعه محال مثل قولنا ان لم یکن الانسان حیوانا لم یکن حساسا یصدق لزومیة لا اتفاقیة اذ مقتضاها ان یکون حکم مفروض ویتفق معه صدق شئ لکن التالی غیر صادق فکیف یوافق صدق شئیا آخر فرض فرضا وان وضع صادق علی ان تبعه کاذب کقولنا اذا کان الانسان ناطقا فالغراب ناطق لم یصدق لا لزومیة ولا اتفاقیة اما اذ وضع محال علی ان تبعه صادق فی نفسه کقولنا ان کانت الخمسة زوجا فهو عدد فیصدق بطریق الاتفاق واما بطریق اللزوم فهو حق من جهة الالتزام ولیس حقا من جهة نفس الامر اما انه حق من جهة الالتزام فان من یری ان الخمسة زوج یلزمه ان یقول بانه عدد واما انه لیس بحق من جهة نفس الامر فلانه اذا وضع ان الخمسة زوج وکان حقا ان کل زوج عدد یلزمه ان الخمسة الزوج عدد فاستلزام زوجیة الخمسة للعددیة بسبب ان کل زوج عدد لکنه لیس بصادق علی ذلک الوضع والفرض لانه یصدق لا شئ من العدد بخمسة زوج فلا شئ من الخمسة الزوج بعدد فلیس کل زوج عددا لان سلب الشئ عن جمیع افراد الاخص یستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وایضا لو صدق کلما کان الخمسة زوجا کان عددا لصدق کل خمسة زوج عدد لکنه باطل فیکون المتصلة التی فی قوتها باطلة ومحصلة عدم استلزام المقدم المحال التالی الصادق واستلزامه الکاذب واعترض علیه شارح المطالع بانا لا نسلم ان قولنا لا شئ من العدد بخمسة زوج صادق علی تقدیر المحال فانه لما جوز کذب القضیة القائلة کل زوج عدد علی ذلک التقدیر مع صدقه فی نفس الامر فلم لا یجوز کذب هذه القضیة علی ذلک التقدیر وان کانت صادقة فی نفس الامر علی انه مناقض لما صرح به من ان الصادق فی نفس الامر باق علی فرض کل محال سلمنا ذلک لکن غایة ما فیه ان القیاس المنتج للقضیة لا ینعقد وانتفاء الدلیل لا یستلزم انتفاء المدلول فان قلت لما صدق لا شئ من الخمسة الزوج بعدد ظهر عدم استلزامها للعددیة قلت لا نسلم انه لا یلزم من کون الخمسة زوجا ان یکون عددا غایة ما فی الباب انه یلزم ان یکون عددا وان لا یکون وهو محال وهو جوز استلزام المحال للمحال واما قوله لو صدق کلما کان الخمسة زوجا کان عددا لصدق کل خمسة زوج عدد فهو ممنوع لاستدعاء الموجبة وجود الموضوع وعدم استدعاء الملازمة وجود المقدم وایضا لو صح احد الدلیلین لزم ان لا یصدق اللزومیة عن محالین واللازم باطل بیان الملازمة انا اذا قلنا کلما کانت الخمسة زوجا کانت منقسمة بمتساویین فالمحقق بهذه القضیة ان کل زوج منقسم بمتساویین لکنه لیس بصادق علی ذلک التقدیر لانه یصدق لا شئ من المنقسم بمتساویین بخمسة زوج فلا شئ من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساویین فلیس کل زوج بمنقسم بمتساویین ولانها لو صدقت لصدق کل خمسة زوج منقسم بمتساویین لکنه باطل واما

بیان بطلان اللازم فلان الشیخ ساعد علی ذلک ولانہ لولم یجز استلزام المحال للمحال لم ینعکس الموجبۃ الشرطیۃ الکلیۃ
بعکس النقیض ولیس کذلک وذہب اکثر المتاخرین الی انہ لا فرق بین المحال والممکن فی الاستلزام لعلاقۃ طبعیۃ
وعدمہ بعدمہا فاذا تحقق العلاقۃ بین المحالین علی تقدیر تحققہما جاز ان یحکم بالاستلزام بینہما کقولنا کلما کان
زید حمارا کان ناہقا والا فلا استلزام اصلا ومن ثم یجب ان لا یکون المقدم منافیا للتالی حتی یتحقق بینہما
علاقۃ الملازمۃ فان المنافاۃ یصحح انفکاک المقدم عن التالی والملازمۃ بینہما تمنعہ فلو کان المقدم المحال
مع کونہ منافیا للتالی مستلزما لہ فی نفس الامر یلزم اجتماع المتنافیین واورد علیہ الفاضل میرزا جان فی حواشی
الحواشی القدیمۃ بانہ ان ارید بکون المنافاۃ مصححۃ للانفکاک انہا تصحح الانفکاک فی نفس الامر بحیث یکون
احدہما متحققا فی نفس الامر دون الاخر فغیر مسلم لجواز کونہما ممتنعین وان ارید بمعنی انہ لو تحقق احدہما
لم یتحقق الاخر فمسلم لکنہ لیس بمستحیل لرجوعہ الی قضیتین لزومیتین تالی احدہما مناف لتالی الاخری فیجوز ان
یصدق لان المحال جاز ان یستلزم النقیضین والحق انہ ان کان المراد بالعلاقۃ علاقۃ العلیۃ فلا یمکن تحققہ
فی المحال اصلا وان کان المراد بہا العلاقۃ التی یابی المقدم الانفکاک عن التالی وجودا فمسلم لان المحال
والممکن متساویان فیہ لکن لا نم امتناع منافاۃ المقدم للتالی فی اللزوم لجواز ان یکون بین المحال ونقیضہ
علاقۃ بہا یابی عن فرض لوجود الاستصحاب معہ بالنظر الی ذاتہ کذا افاد وبعض جلۃ الاعلام قدس سرہ وزعم
بعضہم انہ لا یجزم العقل باستلزام المحال محالا او ممکنا اذ العقل حاکم فی عالم الواقع وما ہو خارج عنہ لیس بداخل
تحتہ ومجرد فرض العقل لہ من عالم الواقع لا یجدی فی جریان الحکم وبقاء الاحکام الواقعیۃ فی عالم التقدیر
مشکوک وہذا مختار الفاضل الخوانساری ومن تبعہ وفیہ ان للمحال ایضا احکاما واقعیۃ من غیر اعتبار المعتبر ولحاظ
اللاحظ وتلک الاحکام داخل تحت حکم العقل قطعا وکون وجود المحال خارجا عن عالم الواقع لا یستلزم کون
احکام النفس الامریۃ خارجۃ عن حکم العقل فالمحال قد یستلزم المحال بالذات وربما یکون الجزم بہذا الاستلزام
ضروریا کقولنا ان کان زید حمارا کان ناہقا وقد یکون نظریا وقد لا یستلزم فالمحال والممکن سواء فی ہذا الحکم
لا تفرقۃ بینہما اصلا **قولہ** لانہا ان حکم فیہا بالتنافی او بعدمہ بین شیئین الخ اعلم ان المنفصلۃ الحقیقیۃ لابد
ان یوخذ فیہا مع القضیۃ نقیضہا او المساوی لہ والا لم یتحقق التنافی صدقا وکذبا فلا یترکب المنفصلۃ
الحقیقیۃ الا من جزئین اذ لو ترکبت من ثلثۃ اجزاء ولیکن ا وج وب فاما ان یکون ج مستلزما لنقیض ب
اولا علی الثانی لم یکن بین ج وب انفصال حقیقی وعلی الاول ما ان یکون نقیض ب مستلزما لا اولا علی الثانی

لم يبق بين ب و آ انفصال حقيقي وعلى الاول يكون ج مستلزما لا لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم
لذلك الشئ فلم يكن بين ج و آ انفصال حقيقي فان قيل قولنا كل مفهوم اما واجب او ممكن او ممتنع حقيقة مركبة
من اكثر من جزئين لانقال هذه القضية مركبة من حملية ومنفصلة فان معناها كل مفهوم اما واجب وكل مفهوم
اما ممكن او ممتنع الا انه لما حذف احد حرفي الانفصال وهم ذلك تركيبها من ثلثة اجزاء آو لنقال انها مركبة من
حمليتين بانها مرددة المحمول لانقال لمنفصلة القائلة كل مفهوم اما ممكن او ممتنع لا شك انها مانعة الجمع ولا
انفصال حقيقي بينها وبين الحملية لجواز تصادقهما بصدق الحملية فان المنفصلة المانعة الجمع تصدق ولو ارتفع
جزاها لانا نقول تلك المنفصلة ليست مانعة الجمع بل منضمة مع الحملية على انها مانعة الخلو وجزء الانفصال
الحقيقي لا بد ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا فان صدقت الحملية كذبت المنفصلة المانعة الخلو
لارتفاع جزئيها وان صدقت كذبت الحملية كيف ومرجع المنفصلة ذوات الاجزاء الثلثة الى قولنا اما ان
يكون هذا المفهوم واجبا آو لا يكون فان لم يكن فهو اما ممكن او ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض
الحملية فهي مركبة من حملية ومساوي نقيضها كذا في شرح المطالع و آورد عليه بانه انما يلزم منه ان لا
تتركب المنفصلة الحقيقية من اجزاء فوق اثنين على وجه يكون بين كل جزئين منها انفصال حقيقي لا انه لا
تتركب من اكثر من جزئين مطلقا فلو تركبت من ثلثة اجزاء بحيث يكون الانفصال بين مجموع ثلثة اجزاء
فلا دليل على بطلانه فان قيل الانفصال الحقيقي لا يكون الا بين شئ ونقيضه او مساوي نقيضه وهو لا
يكون الا واحدا لانقال يجوز ان تتركب عن شئ وعن شيئين كل واحد منهما اخص من نقيضه واجيب عنه بانه
ح يكون الانفصال بين احد الاجزاء وبين المفهوم المردد بين الباقيين بالذات لا بين ثلثة اجزاء واما مانعة الجمع
فيمكن تركبها من ثلثة اجزاء لا يجوز اجتماع اثنين منها في الصدق ويجوز اجتماعها في الكذب كقولنا هذا الشئ
اما شجر او حجر او حيوان وكذا مانعة الخلو يجوز تركيبها من ثلثة اجزاء لا يجوز اجتماع اثنين منها في الكذب ويجوز
اجتماعها في الصدق كقولنا هذا الشئ اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان قال شارح المطالع الحق ان شيئا من المنفصلات
لا يمكن ان تتركب من اجزاء فوق اثنين لان المنفصلة هي التي حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين على احد الانحاء
الثلثة فلا انفصال الا بين الجزئين واما ما ظن من جواز تركيب مانعة الجمع والخلو من اجزاء كثيرة فهو ظن سوء لانا
اذا قلنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا او حجرا او حيوانا فلا بد من تعيين طرفيها حتى يحكم بينهما بالانفصال فاذا فرضنا احد
طرفيها قولنا هذا الشئ حجر فالطرف الآخر اما قولنا هذا الشئ شجر واما قولنا هذا الشئ حيوان على التعيين ولا على التعيين لكن اين

فانکان احدہما علی التعیین تم المنفصلۃ بہ وکان الآخر زائداً حشواً وان کان احدہما لا علی التعیین کان ترکیبہا من حملیۃ ومنفصلۃ فلا یزید اجزاؤہا علی اثنین بل ہذہ المنفصلۃ فی التحقیق ثلث منفصلات احدہا من الجزء الاول و الثانی وثانیہا من الجزء الاول والثالث وثالثہا من الثانی والثالث فکما ان الحملیۃ تتعدد بتعدد معنی الموضوع والمحمول کذلک الشرطیۃ تتکثر بتعدد احد طرفیہا علی ان الانفصال لو احد نسبۃ واحدۃ والنسبۃ الواحدۃ لا تتصور الا بین اثنین فان النسبۃ بین امور کثیرۃ لا تکون نسبۃ واحدۃ بل نسبا متکثرۃ وح نقول قولہم لا یمکن ترکیب الحقیقیۃ من اجزاء کثیرۃ ویمکن ترکیب مانعۃ الجمع والخلو منہا ان ارادوا بہا المنفصلۃ الواحدۃ حتی ان الحقیقیۃ الواحدۃ لا یمکن ترکیبہا من الاجزاء الکثیرۃ ومانعۃ الجمع والخلو یمکن ان تترکب منہا فلا نم ان المنفصلۃ القائلۃ بان الشئی اما شجر او حجر او حیوان او بانہ اما لا شجر او لا حجر او لا حیوان منفصلۃ واحدۃ بل منفصلات متعددۃ وان ارادوا بہا المنفصلۃ الکثیرۃ فکما تترکب مانعۃ الجمع والخلو المتکثرۃ من اجزاء کثیرۃ کذلک الحقیقیۃ المتکثرۃ وعلی کلا التقدیرین لم یکن بین الحقیقیۃ واختیہا فرق فی ذلک انتہی واعترض علیہ بعض من لا یعبأ بہ بان قولہ النسبۃ الواحدۃ لا یتصور الا بین اثنین ان اراد بہ ان کل نسبۃ واحدۃ انفصالیۃ کانت او غیرہا لا یتصور الا بین اثنین فہو مصادرۃ علی المطلوب وان اراد ان کل نسبۃ حملیۃ او اتصالیۃ لا یتصور الا بین اثنین فغیر نافع کما لا یخفی وہذا خبط صریح لان المصادرۃ انما تلزم اذا لوحظت الجزئیات تفصیلا ثم حکم علی موضوع الکبری بالاکبر واما اذا حکم بان ما ثبت لہ الاوسط محکوم علیہ بالاکبر ولم یلاحظ فیہا ان ما صدق علیہ الاوسط ای شئی ہو فلا مصادرۃ وغایۃ ما یمکن ان یمنع کلیۃ الکبری وہذا ایضا مکابرۃ کما لا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ **قولہ** وان حکم بالتنافی او عدمہ صدقا فقط الخ اعلم ان مانعۃ الجمع والخلو تطلقان علی ثلثۃ معان اما مانعۃ الجمع فقد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الصدق فقط ای بعدم التنافی فی الکذب وقد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الصدق فقط ای لم یحکم فیہا بالتنافی فی الکذب سواء حکم فیہا بعدم التنافی فیہ او لم یحکم بشئی منہما وقد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الصدق مطلقا سواء حکم بالتنافی فی الکذب او بعدم التنافی فیہ او لم یحکم بشئی منہما وکذا مانعۃ الخلو قد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الکذب فقط ای بعدم التنافی فی الصدق وقد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الکذب فقط ای لم یحکم فیہا بالتنافی فی الصدق سواء حکم بعدم التنافی فیہ او لم یحکم بشئی منہما وقد تطلق علی ما حکم فیہا بالتنافی فی الکذب مطلقا سواء حکم بالتنافی فی الصدق او بعدم التنافی فیہ او لم یحکم بشئی منہما ولا یخفی ان الاول من کل منہما اخص من الاخیرین منہما والاخیر من کل منہما اعم من الاولین و الثانی

منهما اعم من الاول وكل منهما بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية ومنهما بالمعنى الاول كما لا يخفى قوله والمنفصلة بانها نسبا
الثلثة قسمان بل ثلثة اقسام ثالثها المطلقة التي لم يقيد بشئ من العناد والاتفاق فاقسام المنفصلة تسعة
والشرطيات اثنا عشر كما يظهر بالتامل قوله لان القضية الطبيعية الخ وذلك لان الحكم الشرطي لا يتصور
بدون ملاحظة التقادير واعتبارها واجب فيها وهي بمنزلة الافراد في الحملية فلا يعقل خذ طبيعة المحكوم عليه بدون
اعتبار التقادير لتكون طبعية وبالجملة ما يحكم عليه في الشرطية لا يمكن ان يوخذ من حيث الاطلاق والعموم
او من حيث هي هي فلا يتصور فيها الطبعية والمهملة القدمائية قوله ثم التقادير فيها الخ اعلم ان المراد
بالتقادير الاحوال التي يمكن اجتماعها مع المقدم وان كانت محالة في انفسها سواء كانت لازمة للمقدم او عارضة
له فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا اردنا ان كل حال ووضع يمكن ان يجامع وضع انسانية زيد
من كونه كاتبا او ضاحكا او قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او الفرس صاهلا الى غير ذلك فان الحيوانية
لازمة للانسان في جميع الاحوال والاوضاع ولم يشترط امكانها في نفسها بل يعتبر تحقق اللزوم والعناد عليها
وان كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الانسان فرسا كان حيوانا فانه يمكن ان يجتمع المقدم مع كون الانسان
صاهلا وان استحال في نفسه ولو عمم الاحوال في الكلية بحيث يتناول الممتنعة الاجتماع مع المقدم لزم ان لا
يصدق كلية اصلا فانا لو فرضنا المقدم مع عدم التالي او مع عدم لزوم التالي اياه لا يلزمه التالي اما على الاول
فانه يستلزم عدم التالي فلو كان ملزوما للتالي ايضا كان امر واحد ملزوما للنقيضين وهو محال واما على التقدير
الثاني فلانه يستلزم عدم لزوم التالي فلو كان ملزوما له كان ملزوما له ولم يكن ملزوما له وهو محال وكذا في المنفصلة
لو اخذنا المقدم مع وجود التالي امتنع ان يعاند التالي لاستلزامه اياه والا يلزم كونه لازما ومعاندا معا وكذا
لو اخذ مع لزوم التالي واعترض عليه بوجهين الاول انا سلمنا ان مقدم اللزومية اذا فرض مع عدم التالي
او عدم لزوم التالي يستلزم عدم التالي او عدم لزومه لكن لا نسلم عدم لزوم التالي له لجواز ان يستلزم التالي
وعدمه او لزومه وعدم لزومه وهذا المحال يجوز ان يستلزم النقيضين وكذا في المنفصلة واجيب بان لا يتغير الدعوى بانه
لو لم يعتبر في الاوضاع امكان الاجتماع لم يحصل الجزم بصدق الكلية لان عدم التالي او عدم لزومه اذا فرض
مع المقدم احتمل ان لا يلزمه التالي فان المحال وان جاز ان يستلزم محالا آخر لكنه ليس بضروري وثانيا بانه
لو استلزم الشئ الواحد للنقيضين او عاندهما لزم المنافاة بين اللازم والملزوم اما في الاستلزام فلان كل واحد
من النقيضين مناف للاخر ومنافاة اللازم للشئ يستدعي منافاة الملزوم اياه ولانه اذا صدق المقدم صدق احد النقيضين

وكلما صدق احد النقيضين لم يصدق النقيض الآخر فبينهما منافات وأما في التضاد فلان معاندة الشيء لاحد النقيضين
يوجب استلزامه للنقيض للآخر ان كانت في الصدق او استلزام نقيض الآخر له ان كانت في الكذب ومن المعلوم استحالة
المنافاة بين اللازم والملزوم وهذا التطويل بلا طائل فان المنافاة بين اللازم والملزوم انما لزمت على تقدير
محال والمحال جاز ان يستلزم المحال الثاني ان طبيعة المقدم في الكليات مقتضية للتالي مستقلة في الاقتضاء
اذ لا دخل للاوضاع فيه فانه لو كان لشيء منها دخل في اقتضاء التالي لم يكن الملزوم والمعاند هو المقدم وحده
بل هو مع امر آخر وأما في الجزئيات فللمقدم دخل في اقتضاء التالي فهو لا يستقل بالاقتضاء فيكون هناك
امر زائد على طبيعة المقدم واذا انضم اليها يكفي المجموع في الاقتضاء فيكون الملازمة بالقياس الى المجموع
كلية وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئية ففيما يكون المقدم مستقلا في الاقتضاء يصدق اللزوم وان اخذ على
اي وضع ومنافاة الوضع للتالي او لزومه لا ينافي لزوم التالي لطبيعة المقدم اذ لا منافاة الا بين مجموع
الوضع والمقدم وبين التالي لا بين نفس المقدم والتالي واللزوم انما هو لنفس المقدم لا المجموع واجيب بانه
لما كانت التقادير في الشرطية كالافراد في الحملية فلا يعقل الحكم الشرطي الا على التقادير ولا يلزم من اقتضاء
نفس المقدم التالي من غير مداخلة امر آخر الا ان يلزمه التالي على كل وضع يمكن تحقق المقدم معه اذ الحكاية عنه
ما لم يحكم على جميع التقادير غير ممكن فلو اخذ التقدير المنافي للزوم لما صح الحكم باللزوم على ذلك التقدير **قوله** وفي
المنفصلة دائما نحو دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا **قوله** وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة
ليس البتة اما في الاول كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما في الثاني فكقولنا ليس البتة
اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا **قوله** ولفظ لو وان واذا الخ قال الشيخ في الشفاء
حروف الشرط تختلف منها ما يدل على اللزوم ومنها لا يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت
فيحاسب الناس ولست ترى التالي يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضروري بل ارادي من الله تعالى وتقول
اذا كانت القيامة قامت تحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن
تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان زوج فيشبه ان يكون لفظ ان شديدة الدلالة على اللزوم
ومتى ضعيفة في ذلك واذا كالمتوسط واما اذا فلا دلالة له على اللزوم البتة بل على مطلق الاتصال وكذلك كلما
ولما دهذا الكلام شعري لما قال شارح المطالع ان الفرق بين ان قامت وبين ان كان الانسان موجودا ومتى
كان ما يجب ان يكون بدلالة ان على اللزوم دون اذا ومتى لجواز ان يكون الفرق بدلالة ان على الشك في

وقوع المقدم وعدم دلالتها عليه بل هذه الكلمات بعضها موضوعة للشرط وبعضها متضمن لمعناه والشرط هو تعليق
امر على آخر اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الاتفاق فلا دلالة لها على اللزوم اصلا والعجب ان اذا دال
على اللزوم واذا لا يدل عليه مع ان اذ ليس بموضوع للشرط البتة وفي اذا رائحة الشرط على ان مثل هذا البحث ليس
من وظائف المنطق وليس فيه كثير نفع وانما هو فضول من الكلام انتهى قوله فطرفاها اما شبيهتان بحمليتين الخ
اعلم ان اطراف الشرطيات ليست قضايا بالفعل كما عرفت ما سبق لكنها قد تكون شبيهة بالحمليتين بحيث لو اعتبر
الحكم فيهما يكونان حمليتين كقولنا كلما كان الشئ انسانا فهو حيوان او منفصلتين كقولنا كلما كان دائما اما ان
يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما او متصلتين نحو انه كان كلما كان الشئ
انسانا فهو حيوان فكلما كان لم يكن حيوانا لم يكن انسانا او مختلفين بان يكون احدهما حملية والآخر متصلة او منفصلة
او احدهما متصلة والاخرى منفصلة فالاول كقولنا انه كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني نحو انه كان هذا اما زوجا او فردا فهو عدد والثالث نحو انه كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا قوله فصل التناقض اعلم ان كل
مفهوم اذا اعتبر في نفسه بدون صدقه على شئ وينضم اليه كلمة النفي يحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه وليس
في شئ منهما اعتبار صدق او لا صدق على شئ اصلا واذا اعتبر حملها على شئ واحد كان اثبات ذلك المفهوم
له تحصيلا واثبات رفعه عدولا فيتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع فان اعتبر هذان
المفهومان في انفسهما وسميا متناقضين كان معناه انهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ عنه فيما بين
المفهومات المعتبرة بلا صدقهما على شئ لا انهما لا يجتمعان في ذات ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع عند عدمها
واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما
ومن ههنا استبان انه اذا كان مفهوم رفعا لشئ كان الآخر مرفوعا له وهذا معنى كون التناقض من النسب
المتكررة وان المرفوع لا يمكن ان يكون رفعا الا واحدا فلا يتصور ان يكون لشئ واحد نقيضان وان المفرد
نقيضا بحسب ملاحظته في نفسه وبحسب اعتبار صدقه على شئ ونقيضه بالاعتبار الاول هو سلب ذلك المفرد
نفسه وبالاعتبار الثاني هو سلب ذلك الصدق فالسلب وان كان داخلا على المفرد لكنه يرجع حقيقة الى
سلب النسبة ومن ثم تراهم يقولون ان التناقض في المفردات يرجع الى التناقض في القضايا وههنا اشكال
من وجهين الاول انا اذا لاحظنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شئ فنقيضه رفعه وهو داخل في الجميع

بناء على الفرض المذكور فيلزم ان يكون الجزء نقيضا للكل واجيب عنه بان المفهومات ليست غير متناهية موجودة بالفعل بل هي كمراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا يمكن اعتبار مجموعها بحيث لا يشذ عنها شئ والا يلزم اعتبار المتنافيين واورد بان معلومات الله تعالى لا يمكن الزيادة عليه اصلا والا لزم الجهل لعياذ بالله فمجموع معلومات الله تعالى مفهوم ونقيضه رفع هذا المجموع فهو ايضا داخل في معلوماته فهو داخل في هذا المجموع فيلزم كون الجزء نقيضا للكل مع انه لو اخذ مجموع مفهومات متناهية منها رفعه يلزم كون الجزء نقيضا للكل ايضا والحق ان مجموع المفهومات مفهوم تصوري ومركب خارجي فلا استحالة في كون الجزء نقيضا للكل لان التناقض انما ينافي الجزئية الذهنية لا الجزئية مطلقاً ونقيض المجموع جزء خارجي له غير محمول عليه فغاية ما لزم من تحقق هذا المجموع تحقق رفعه في الواقع ولا استحالة فيه لان الرفع والمرفوع كلاهما متحققان في الواقع نعم يستحيل كون نقيض جزءا عقليا للنقيض فان ذلك يوجب اجتماعهما على شئ واحد كما لا يخفى واما معلومات الله تعالى فان اريد بها مجموع المعلومات المتحققة في الخارج فظاهر ان هذا المجموع من المستحيلات وان اريد بها المجموع المتحقق باعتبار الوجود العلمي فلا يخفى ان هذا المجموع موجود بوجود ظلي ولا يلزم من دخول مفهوم النقيض الموجود بالوجود العلمي فيه اشكال ضرورة انه لا تناقض في هذا النحو من الوجود نعم كون النقيض محمولا عليه محال لكنه ليس بلازم هكذا افاد بعض جلة الاعلام قدس سره الثاني ان الوجود نقيض للعدم وعدم العدم ايضا نقيض له فيكون للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد بان العدم بمعنى سلب الوجود في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي لا تناقض السالبة البسيطة وبمعنى ثبوت سلب الوجود في قوة الموجبة السالبة المحمول فيناقضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة واورد عليه بان هذا الجواب مبني على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا مع انه قد صرح السيد المحقق قدس سره ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل هناك مفهوم آخر في غاية البعد عن المفهوم الاول هذا صريح في ان العدم يصح اضافته الى جميع المفهومات وان التناقض كما يجري في القضايا يجري في المفردات ايضا واجيب بان المراد ان السلب لا يضاف الى ما هو سلب بسيط ما لم يعتبر له تحقق او صدق وليس الغرض انه لا يصح اضافة السلب الى مفهوم اصلا سوى الوجود فلا يرد ان السلب قد يضاف الى نفس الماهية ايضا بلا ملاحظة الوجود ومحصل الجواب ان السلب له اعتباران اعتبار انه سلب محض ورفع

والحق ان كان المراد بمجموع المفهومات مجموع المفهومات التصورية ... نقيضا له ... وان كان المراد بمجموع المفهومات التصديقية ... القضايا ... الصادقة ... وان اريد ... الخ ... داخل فيه ... لا يلزم ... النقيضين في ... نفس الامر

بحث لما هو سلب له واعتباران انه نحو من الثبوت وله بحسب كل واحد من الاعتبارين نقيض فنقيضه بالاعتبار الاول
الوجود فلا يكون سلب السلب نقيضا له وبالاعتبار الثاني سلب السلب وليس الوجود نقيضا له بهذا الاعتبار ضرورة
ان الايجاب لا يمكن ان يكون نقيضا للايجاب وههنا كلام بعد من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى حواشينا المعلقة
على حواشي شرح الرسالة القطبية واجاب معاصر المحقق الدواني بان نقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع نقيضا للرفع
نعم قد يطلق عليه النقيض على سبيل التوسع والكلام فيه بل فيما هو النقيض حقيقة فالتناقض لا يكون الا بين مفهومين
ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد ولا يستلزم كون احد المفهومين نقيضا للآخر كون الآخر نقيضا له لامتناع
كون كل من الشيئين رفعا للآخر ولا يخفى ان مفهوم الايجاب والسلب يستحيل اجتماعهما صدقا وكذبا لذاتهما من غير
ملاحظة مفهوم سلب السلب فهما نقيضان قطعا واجاب بعضهم بان الايجاب وسلب السلب متحدان ولعل معناه
انهما متحدان بحسب المصداق والمعنى بقولهم لا يكون لشئ واحد نقيضان انه لا يكون له نقيضان متباينان بحسب
المصداق واما المتحدان بحسب المصداق كالوجود وسلب السلب فلا استحالة في تعددهما فتأمل جدا قوله وهو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما كلا وبعضا وقد يكون
لاختلاف كيفيتهما وكميتهما او جهتهما او لواحق اخرى لكن الاختلاف الحقيقي بينهما لا يكون الا بالايجاب والسلب ضرورة
امتناع اجتماع النفي والاثبات لذاتهما وكذا الحال في الارتفاع ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد يكون
بحيث يقتضي صدق احدهما بذاته كذب الاخرى كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب لان السلب والايجاب واردان
على موضوع ومحمول واحد فاقتضى صدق احدهما كذب الاخرى وقد يكون بحيث يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى
لا لذاته بل بواسطة كايجاب قضية مع سلب لازمها المساوي كقولنا زيد انسان وزيد ليس بناطق فان اختلافهما
انما يقتضي افتراقهما في الصدق والكذب لكون الناطق مساويا للانسان في الوجود لا لذاته وقد يكون بحيث
لا يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى ولو كان احدهما صادقة والاخرى كاذبة لخصوصية المادة كقولنا هذا اسود
وهذا ليس بحركة فانهما قد تصدقان معا وقد تكذبان معا والمعتبر ههنا المعنى الاول لان الاختلاف بالنحوين الاخيرين
ليس بالايجاب والسلب وانما خص البحث بالتناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون
بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو
في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية

بل وفی اثبات احکامہم من العکوس انتاج الاقیسة لاجرم خص نظرہم بالتناقض بین القضایا وہو الی تعریفہم
ایاہ علی ذلک کذا فی شرح المطالع قولہ وبالعکس ای کذب احدہما صدق الآخر فلا یرد ان قولنا کل ج ب ولا
شئ من ج ب تخالفان بالایجاب والسلب بحیث یقتضی صدق احدہما کذب الاخری مع انہما لیسا بنقیضین لانہ
وان استلزم صدق کل کذب الاخر لکن لایستلزم کذب کل صدق الآخر لجواز ارتفاعہما بصدق الجزئیة علی ان
استلزام صدق احدی الکلیتین کذب الاخری لیس لذاتہ بل بواسطة اشتمالہا علی نقیض الاخری قولہ ثمانیة وحدات
قیل ہہنا شرط آخر اہملوہ ویجب رعایتہ وادراجہ فی جملة الشرط وہو وحدة الحمل فان قولنا الجزئی جزئی والجزئی
لیس بجزئی یصدقان ویکذبان معا عند اختلاف الحملین اذ مفہوم الجزئی یصدق علی نفسہ بالحمل الاولی ویکذب
عن نفسہ بالحمل الشائع بل یصدق نقیضہ بہذا الحمل فیصدق النفی والاثبات جمیعا عند اختلاف الحمل واجیب
عنہ بانہ بعد اعتبار الوحدات الثمانیة لاحاجة الی اعتبار وحدة الحمل لانہ اذا اتحد الموضوع والمحمول من کل
وجہ اتحد الحمل لامحالة والتحقیق ان المقصود بیان شرائط التناقض فی القضایا المتعارفة التی حملہا شائع صناعی
ولذا لم یتعرضوا لوحدة الحمل قولہ وحدة الجزء والکل اختلاف الموضوع بالجزء والکل یحتمل ان یرجع الی اختلاف
الموضوع بالذات ضرورة کون الجزء مغائر الکل ویحتمل ان یرجع الی اختلاف اعتبار الموضوع الواحد
فالزنجی مثلا موضوع فی النقیضین لکنہ فی احدہما اخذ باعتبار الکلیة وفی الاخری باعتبار الجزئیة قولہ وبعضہم
اکتفوا بالوحدتین نقل عن الفارابی انہ اعتبر مع وحدة الموضوع والمحمول وحدة الزمان ایضا ضرورة افتراق
النقیضین بالصدق عند اتحادہما فی الوحدات الثلث لامتناع ثبوت شئ معین لاخر فی وقت وسلبہ عنہ
فی ذلک الوقت وانہ ادرج وحدة الشرط والکل والجزء تحت وحدة الموضوع لاختلافہ باختلافہا فان الجسم
بشرط کونہ ابیض غیرہ بشرط کونہ اسود والزنجی کلہ غیر الزنجی بعضہ ووحدة المکان والاضافة والقوة والفعل
تحت وحدة المحمول لاختلافہ باختلافہا فان الجالس فی الدار غیر الجالس فی السوق والاب لبکر غیر الاب لعمرو
والمسکر بالقوة غیر المسکر بالفعل واورد علیہ ولابان وحدة الزمان ایضا مندرجة تحت وحدة المحمول فان المحمول
فی قولنا زید ضاحک نہارا ہو الضاحک نہارا وفی قولنا زید لیس بضاحک لیلا ہو الضاحک لیلا وہما مختلفان
فالواجب الاکتفاء بالوحدتین فان قال قائل الزمان خارج عن طرفی القضیة لان نسبة المحمول الی الموضوع
لابد لہا من زمان فلو کان الزمان داخلا فی المحمول لکان نسبة ذلک المحمول الی الموضوع واقعة فی زمان
فیکون للزمان زمان وایضا تعلق الزمان بالقضیة بحسب طرفیة النسبة والشئ لایصیر طرف الشئ الا بعد تحققہ

فيكون تعلق الزمان متاخرا عن النسبة المتاخرة عن طرفي القضية فلو كان داخلا في احدهما لكان متاخرا عن نفسه بمراتب يقال تعلق المكان ايضا بحسب الظرفية اذ لا بد للنسبة من مكان فلا وجه لادراج وحدة المكان تحت وحدة المحمول واخراج وحدة الزمان عنها وثانيا بان ادراج بعض الوحدات في الموضوع وبعضها في المحمول تخصيص بلا مخصص لان تلك الامور كما تصلح للموضوعية تصلح للمحمولية ايضا عند عكس القضية وما قال السيد المحقق قدس سره ان رجوع وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء الى وحدة الموضوع ورجوع البواقي الى وحدة المحمول ظهر لان اعتبار الشرط والكل والجزء في الموضوع واعتبار الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل في المحمول انسب واقوى فكلام شعري والصواب ان يقال هذه الوحدات مندرجة تحت وحدتي الموضوع والمحمول والتخصيص تحكم وثالثا بان منها ما لا تعلق لها بالموضوع ولا بالمحمول بل بالنسبة قوله وبعضهم اكتفوا بوحدة النسبة فقط وهو مختار شارح المطالع حيث قال يمكن رد جميع الوحدات الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية بحيث يكون السلب واردا على النسبة الايجابية التي ورد الايجاب عليها لانه متى اختلفت تلك الامور اختلفت النسبة الحكمية باختلاف الموضوع ضرورة ان نسبة الشيء الى احد المتغايرين غير نسبته الى الاخر وباختلاف المحمول ونسبة احد المتغايرين الى الشيء غير نسبة الاخر اليه وباختلاف الزمان لان نسبة احد الشيئين الى الآخر في زمان غير نسبته اليه في زمان آخر وعلى هذا القياس في باقي الامور وههنا بحث وهو انه اذا كان نقيض القضية رفعها فيكفي في اخذ النقيض ان ينفي عين ما اثبت وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يوردونه في تعيين النقيض واجيب بان الامر على ما ذكر فان النقيضين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احدهما ايجابا وفي الاخرى سلبا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في قضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمانية تفصيل لذلك المجمل اي لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير في القضيتين فالاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يوردونه في تعيين نقيض نقيض فالغرض من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية قوله ويكون ذلك اي مادة يكون

الموضوع اعم آورد علیہ بان صدق الجزئیتین فی مادۃ یکون الموضوع فیہا اعم لیس لاتحاد الکم بل لعدم الاتحاد فی
خصوصیۃ الموضوع فیجوز ان یکون الاتحاد فی خصوصیۃ الموضوع شرطا لتحقق التناقض فی الجزئیتین فلم یثبت
اشتراط الاختلاف فی الکم بل عدم الاتحاد فی الکلیۃ واجیب بان المعتبر فی الاحکام انما ہو مفہوم القضیۃ وتعیین
الموضوع فی الجزئیۃ خارج عن مفہومہا لان الحکم فیہا علی البعض المبہم والتناقض وغیرہ من احکام القضایا انما ہو بالنظر
الی مفہوماتہا لا باعتبار امر خارج عنہا ولذا اشترط الاختلاف فی الکمیۃ مطلقا لکونہما داخلا فی مفہوم القضایا المحصورۃ
والمراد باتحاد الموضوع فی التناقض اتحاد العنوان لا اتحاد خصوصیۃ الذات فلا یتوجہ انہ اذا اعتبر وحدۃ الموضوع
فقد استغنی عن اشتراط الاختلاف فی الکلیۃ **قولہ** ولا بد فی تناقض القضایا الموجہۃ من الاختلاف فی الجہۃ فاذا
اعتبر فی القضیۃ جہۃ فلا بد من اعتبار سلب تلک الجہۃ فی نقیضہا وذلک لان النقیض الصریح للموجہۃ رفعہا وہو قد یکون
کیفیۃ اخری کالامکان فانہ سلب الضرورۃ وہی جہۃ للقضیۃ الضروریۃ ورفعہا جہۃ القضیۃ الممکنۃ وقد لا یکون
الرفع جہۃ اخری بل مساویا للجہۃ الاخری کالدوام فان رفعہ لیس جہۃ بل مساویا لجہۃ وہی فعلیۃ الجانب
المخالف ولا یکون رفع النسبۃ الموجہۃ مساویا لرفع النسبۃ موجہا بجہۃ الاصل بل قد یکون اعم فان اطلاق الرفع
اعم من رفع اطلاق الایجاب لکونہ مختصا بالدوام واطلاق الرفع یجامع اطلاق الایجاب ودوام الرفع وکذا
امکان الرفع اعم من رفع الامکان وقد یکون اخص فان ضرورۃ السلب اخص من سلب الضرورۃ ودوام السلب
اخص من سلب الدوام فلا بد من الاختلاف فی الجہۃ فی تناقض الموجہات لا یقال قد اثبت صاحب الکشف التناقض
بین المطلقتین الوقتیتین حیث صرح بان الدائمۃ الکلیۃ نقیضہا الجزئیۃ بحسب الاوقات والمطلقۃ العامۃ کالمہملۃ
محمولۃ علی بعض الاوقات والوقتیۃ کالشخصیۃ فکما ان الثبوت لشخص معین یناقض السلب عن ذلک الثبوت
فی وقت معین یناقض السلب فی ذلک الوقت فقد تحقق التناقض من دون ان یختلف الجہۃ لانا نقول
کون النسبۃ المقیدۃ بوقت معین مساویۃ لرفع النسبۃ فی ذلک الوقت غیر مسلم لجواز ان تحقق رفع النسبۃ فی
ذلک الوقت بانتفاء الوقت فالرفع المقید بالوقت اخص من رفع الثبوت المقید بہ **قولہ** فنقیض الضروریۃ
المطلقۃ الممکنۃ العامۃ الخ السالبۃ للموجبۃ الضروریۃ وللسالبۃ الضروریۃ الممکنۃ العامۃ الموجبۃ **قولہ** ونقیض
الدائمۃ المطلقۃ المطلقۃ العامۃ الخ المطلقۃ العامۃ لیست نقیضا صریحا للدائمۃ بل نقیضہا الصریح ہو رفعہا
وسلب الدوام عن جانب یساویہ فعلیۃ الجانب المقابل **قولہ** ونقیض المشروطۃ العامۃ الحینیۃ الممکنۃ التی حکم
فیہا بسلب الضرورۃ الوصفیۃ وہذہ قضیۃ بسیطۃ لم تعتبر فی القضایا البسیطۃ المشہورۃ واحتیج الیہا فی نقیض

بعض البسائط المشهورة كما نص عليه السيد المحقق قدس سره ونسبتها الى المشروطة نسبة الممكنة الى الضرورية فكما
ان الضرورة بحسب الذات وسلبها متناقضان كذلك الضرورة بحسب الوصف وسلبها متناقضان وزعم شارح المطالع
ان هذا انما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة ما دام الوصف واما لو كانت بشرط الوصف فلا لاجتماعهما على الكذب
في مادة ضرورة لا يكون لوصف الموضوع دخل فيها فلا يصدق كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا ولا ليس
بعض الكاتب بحيوان بالامكان حين هو كاتب ورد بانه انما يصح لو لم يكن للحينية الممكنة ايضا معنيان احدهما سلب
الضرورة بشرط الوصف والآخر سلب الضرورة ما دام الوصف ولو كان لها معنيان ايضا فكل منهما نقيض للمشروطة
المقابلة له وما توهم الفاضل اللاهوري في حواشي شرح الشمسية من ان سلب الضرورة بشرط الوصف لا تناقض
الضرورة بشرط الوصف اما اذا اعتبر شرط الوصف قيدا للسلب فلانه يجوز ان لا يكون الضرورة ولا سلبها كليهما
بشرط الوصف بان لا يكون للوصف دخل فيها نحو كل انسان كاتب ما دام انسانا وليس كل انسان كاتبا ما دام انسانا
واما اذا اعتبر قيدا للضرورة فلان سلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف مثلا ضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة
مسلوبة في غير وقت الكتابة فيصدق كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وليس كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا
بالفعل ليس بشيء لما قيل ان صدق سلب الضرورة بشرط الوصف في نفس الامر يستلزم عدم وقوعها في الواقع
فان الواقع حينئذ محل للرفع فلا يمكن ان يكون محالا للمرفوع والا لزم اجتماعهما في الواقع على تقدير اعتبار وحدة الشرط
وغيرها من الوحدات لا يصدق الحينية الممكنة بمعنى سلب الضرورة التي هي بشرط الوصف الا بان لا يتحقق الضرورة
بشرط الوصف في نفس الامر اصلا مع انها صادقة في اوقات الوصف فكيف يصدق سلبها في غيرها **قوله و**
نقيض العرفية الحينية المطلقة التي حكم فيها بالثبوت او بالسلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع و
نسبة العرفية العامة الى الحينية المطلقة كنسبة الدائمة الى المطلقة العامة كما ان نسبة المشروطة الى الحينية
الممكنة كنسبة الضرورية الى الممكنة العامة واعلم ان ما ذكرنا انما يتم لو كان الظرف في سوالب هذه الموجهات قيدا
للمرفوع بان يكون السلب واردا على المقيد واما لو كان قيدا للرفع فلا يتم اصلا فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا
لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب لو كان الظرف فيها قيدا للرفع كان معناها امكان السلب
المقيد بوقت الكتابة وهو لا يناقض ضرورة الثبوت المقيد به لجواز ارتفاعهما بارتفاع القيد واما اذا كان قيدا
للمرفوع فيكون معناها امكان سلب الثبوت المقيد به وهو مناقض لضرورة الثبوت المقيد به ويظهر من كلام
بعض المهرة ان الظرف في هذه القضايا قيد للرفع فتأمل **قوله** مفهوم مردد بين نقائض البسائط الاربع الى القضية

المركبة مركبة من جزئين لانها عبارة عن مجموع قضيتين متخالفتين بالايجاب والسلب فرفعها رفع احد الجزئين على سبيل
منع الخلو ضرورة ان نقيض كل شئ رفعه فنقيض المركبة رفع ذلك المجموع سواء كان برفع احدهما لا على التعيين او برفع المجموع
لكن الكليات من المركبات لما لم تكن متفاوتة تحليلا وتركيبا فرفع احد جزئيها مساوق لرفع المجموع فطريق اخذ نقيضها
ان تحلل الى بسيطيها ويؤخذ نقيض كل منهما ويركب منفصلة مانعة الخلو ضرورة ان رفع المجموع ان كان برفع جزئيها
فيتحقق نقيضاهما وان كان برفع جزء فيتحقق نقيض هذا الجزء فيتحقق احد جزئي الانفصال وهو مساوق لرفع المجموع
فيكون نقيضا له واما الجزئية فانها تتفاوت عند التحليل والتركيب فان موضوع الايجاب والسلب فيها عند التركيب
واحد واما عند التحليل فيجوز ان يكون موضوع احدهما غير موضوع الاخرى فلا يكفي في اخذ نقيضها المفهوم المردد
بين نقيضي الجزئين لجواز كذب المركبة مع كذب نقيض جزئيها اذا كان المحمول ثابتا لبعض افراد الموضوع دائما ومسلوبا
عن الافراد الباقية دائما فيكون المركبة الجزئية كاذبا لكذب اللادوام ويكون كل نقيض من جزئيها ايضا كاذبا اما الموجبة
الكلية فلدوام سلب المحمول عن البعض واما السالبة الكلية فلدوام ايجاب المحمول للبعض فاذا قلنا بعض الحيوان انسان
لا دائما يكذب المركبة الجزئية ويكذب ايضا قولنا كل حيوان انسان دائما ولا شئ من الحيوان بانسان دائما فالطريق
في اخذ نقيضها ان يردد بين نقيضي محمولي الجزئين بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع فيكون النقيض في قولنا
بعض الحيوان انسان لا دائما كل فرد من افراد الحيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما وهي حملية مرددة المحمول
لانتساب محمولها الى كل واحد واحد من افراد الموضوع ايجابا وسلبا وبهيئته نقيض جزئي المركبة الجزئية وهذه الحملية
شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية لكنها غير مساوية الصدق معها اذا كانتا كليتين لصدق قولنا كل عدد اما
زوج او فرد مانع الجمع والخلو بخلاف ما اذا قلنا دائما اما ان يكون كل عدد زوجا واما ان يكون كل عدد فردا لجواز
خلو الواقع عنهما بان يكون بعض العدد زوجا وبعض العدد فردا **قوله** ويشترط في اخذ نقائض الشرطيات الخ هذا اذا اريد
النقيض الصريح واما اذا اريد اعم منه من اللازم المساوي فلا يشترط اصلا لانك قد عرفت انفا ان نقيض الحملية
المركبة منفصلة مانعة الخلو والتناقض من الطرفين فيكون تلك الحملية نقيضا لمانعة الخلو ايضا **قوله** وهو عبارة عن
جعل الجزء الاول الخ اعلم ان المراد من جعل الجزء الاول من القضية ثانيا ان يجعل عنوان الجزء الاول ثانيا وذات الثاني
اولا فليس العكس عبارة عن جعل ذات الاول ثانيا ووصف الثاني اولا لان الاول فيه ذات الثاني والثاني وصف
الاول والمراد ببقاء الصدق ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس لا ان الاصل ينبغي ان يكون
صادقا والعكس تابعا له فيه واما اشتراط بقاء الكذب كما وقع في الاشارات فليس بشئ كما قال المحقق الطوسي في شرحه

ان ستلزام صدق الملزوم لصدق اللازمة لايقتضي استلزام كذب الملزوم للكذب اللازمة فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن
المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق
فزيادة الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا
خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم ينتبهوا لهذا ذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم واعلم ان العكس كما قد يطلق على المعنى
المصدري كذلك قد يطلق على القضية الحاصلة بالتبديل فيقال مثلا عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية ويعرف
العكس بهذا المعنى بانه اخص قضية لازمة للقضية بطريق التبديل موافقة لها في الصدق والكيف فلا بد في اثبات
العكس من امرين احدهما ان هذه القضية لازمة للاصل وذلك بالبرهان المنطبق على المواد كلها والثاني ان
ما هو اخص من تلك القضية ليست لازمة لذلك الاصل ويظهر ذلك بالتخلف في بعض الصور قوله فالسالبة الكلية
يعني ان السالبة الكلية من حيث انها سالبة كلية مع قطع النظر عن الضرورة والدوام وغيرهما يجب ان ينعكس سالبة كلية لان مفهوما
ما اذا كان مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الآخر كان المفهوم الآخر مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الاول والا لاجتمع المفهومان في فرد
فحاصل السالبة الكلية عدم اجتماع المفهومين كالناطق والفرس في فرد فاذا صدق لا شيء من الناطق بفرس صدق لا شيء من الفرس بناطق
والا يلزم اجتماعهما في فرد وهو خلاف المفروض بهذا اندفع ان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية لا عكس
لها فان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا ينعكس الى قولنا لا شيء من المنخسف بقمر بالامكان الذي هو اعم الجهات
وذلك لان عدم انعكاس السالبة الموجهة من حيث انها موجهة بجهة خاصة لا ينافي كون السالبة من حيث انها سالبة
منعكسة فعدم الانعكاس بخصوص الجهة ساقط عن الاعتبار كما ان الانعكاس بخصوص المادة ساقط عنه قوله بدليل الخلف
وهو مطلقا عبارة عن اثبات المطلوب بابطال نقيضه وفي هذا المقام عبارة عن ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج
المحال وهو سلب الشيء عن نفسه مثلا متى صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر وجب ان يصدق لا شيء من الحجر بانسان
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحجر انسان فنجعله لايجابه صغرى واصل القضية لكليتها كبرى ونقول بعض الحجر
انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو محال فصدق النقيض مع الاصل محال لانه مستلزم
للمحال والمستلزم للمحال محال فيجب صدق الاصل معه وهو المطلوب وما قيل انه يجوز ان يكون كل من الطرفين صادقا
ويكون منشاء المحال هو المجموع ساقط لان هذا الاحتمال لا ينافي المطلوب وهو امتناع صدق النقيض مع الاصل
ولزوم العكس له قوله والسالبة الجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع فيجوز سلب الاخص عن الاعم ولا يجوز سلب الاعم
عن الاخص فلا يصح كون السالبة الجزئية عكسا للسالبة الجزئية واذا لم يصدق الجزئية فالكلية بالطريق الاولى

وانعكاس السالبة الجزئية في بعض المواد كما اذا كانت احدى الخاصيتين غير معتد بها كما عرفت قوله والموجبة الكلية
اعلم ان الموجبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى موجبة جزئية بالافتراض والخلف اما الافتراض فتقريره انا اذا قلنا كل ج
ب او بعض ج ب فيلزم ان يصدق بعض ب ج والا فنفرض ذات الموضوع د فد ب و د ج لان ذات الموضوع
لابد ان يتصف بالعنوان فينتج ان بعض ب ج وهو المطلوب واورد عليه بانه مبني على قياس من الشكل الثالث
فهو بيان بما لم يبين بعد والجواب ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع
بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا
حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب
الذات والوجود وذات الموضوع مع وصفه ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع بدال بجعل الجيم عنوانا لذات الموضوع
فالافتراض ليس الا التصرف ما في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا تباين
في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب المفهوم هذا محصل ما افاد المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وارتضاه العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق واما الخلف فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج
سلب الشيء عن نفسه مثلا متى صدق كل ج ب او بعضه ب فلا بد ان يصدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه
هو لا شيء من ب ج فنجعله كبرى والاصل القضية صغرى فينتج بعض ج ليس ج واورد ان الخلف مما لم يبين بعد بل
يبين عند ذكر القياسات الشرطية واجيب بان الخلف وان كان موضع ذكره القياسات الشرطية لكنه قياس بين
في نفسه غير محتاج الى بيان والغرض من ذكره هناك مجردا عن خصوصيات المواد كونه احد انواع القياس والاستحسان
يستدعي ذكره هناك فلا يلزم شيء الا سوء الترتيب من غير ضرورة قوله لانه يجوز ان يكون المحمول عاما ويمتنع حمل الخاص
على كل افراد العام فلا يصدق الموضوع او المقدم على جميع افراد المحمول او التالي على جميع تقاديره ولا يجري الخلف
ضرورة ان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وهي غير صالحة لصغروية الشكل الاول ولا الكبروية قوله بل عكسه
بعض ما كان شابا شيخ فيه نظر ظاهر فان كان رابطة وهي لعدم استقلالها لا تصلح للمحمولية ولا الوقوع جزءا من
المحمول فالمحمول هو الشاب فقط ففي العكس لا بد ان يكون موضوعا واما الوجه الآخر من الجواب فهو وان كان مختار بعض
اهل التحقيق لكنه فاسد جدا لما افاد بعض الاعلام قدس سره ان الاصل مطلقة وقتية وهي لا تنعكس الى مطلقة وقتية
فالصواب ان يقال ان هذه القضية حكم فيها بثبوت المحمول ثبوتا موقتا بزمان الماضي فهي مطلقة وقتية ان لم يعتبر
فيها الضرورة وقتية مطلقة ان اعتبرت وهما تنعكسان مطلقة عامة فعكسها بعض الشاب شيخ بالفعل وهي صادقة

لا محالة لان بعض الـ يصدق عليه شاب في احد الازمنة اعني الماضي شيخ في احد الازمنة اعني المستقبل فافهم قوله بل
عكسه بعض ما في الحائط وقد قال ان العكس المستوي عبارة عن جعل الموضوع محمولا وبالعكس كما عرفت والحائط جزء
المحمول لا كله اذ كله في الاصل في الحائط فيكون عكسها بعض ما في الحائط وقد قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بان المحمول انما يكون محمولا والبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ههنا
اشكال آخر تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق مع كذب العكس وهو قولنا بعض الانسان نوع واجيب
بان المعتبر في القضايا الحمل المتعارف وقولنا بعض النوع انسان كاذب بالحمل المتعارف لان المعتبر فيه صدق مفهوم
المحمول اما على نفس الموضوع بان يكون هو نفسه فردا للمحمول او على افراده بان يكون افراده افرادا للمحمول كما عرفت
سابقا الا ان يكون فرد الموضوع نفس مفهوم المحمول وههنا افراد الموضوع ليست افرادا للانسان بل من افراده نفس
مفهوم الانسان قوله وباقي العكوس من الموجهات الخ ولا بد من ذكرها ولو اجمالا فنقول قد عرفت ان الموجبات كلية
كانت او جزئية تنعكس جزئية لاحتمال عموم الموضوع وامتناع حمل الاخص على كل افراد الاعم فبحسب الجهة ينعكس
الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والوقتية والمنتشرة والمطلقة العامة مطلقة عامة لانا اذا قلنا بعض
ج ب بالفعل كان معناه ان شيئا مما يوصف بج بالفعل يوصف بب بالفعل فذلك الشئ يكون موصوفا بب بالفعل
وبج بالفعل ايضا فبعض ب بالفعل ج بالفعل واستدل عليه بالافتراض والخلف والعكس اما الاول فهو ان
نفرض ذات الموضوع د فد ب بالفعل لان القضية فعلية ود ج بالفعل اذ لا بد من اتصاف ذات الموضوع بالعنوان
بالفعل ينتج ان بعض ب ج بالفعل وهو المطلوب واما الثاني فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج سلب الشئ
عن نفسه فيقال اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ب ج بالاطلاق والا
لصدق نقيضه وهو لا شئ من ب ج دائما فنجعله كبرى والاصل القضية صغرى ينتج بعض ج ليس ج دائما واما
الثالث فهو ان يعكس نقيض العكس ليرتد الى نقيض الاصل ان كان جزئيا او ضده ان كان كليا مثلا اذا صدق كل
ج او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ج ب بالاطلاق والا فيصدق لا شئ من ب ج دائما
وينعكس الى لا شئ من ج ب دائما وقد كان كل ج ب او بعض ج ب هف والتقريب فيه انه لا يجوز صدق الاصل
مع لازم نقيض العكس الا لزم اجتماع النقيضين وهذا على تقدير كون الاصل جزئيا ظاهر واما على تقدير كونه كليا
فلاستلزامه للجزئي فيمتنع صدق الاصل مع نقيض العكس فيمتنع صدقه بدون العكس واذا ثبت ان المطلقة العامة
التي هي اعمها تنعكس الى مطلقة عامة ولازم الاعم لازم الاخص ثبت ان البواقي ايضا تنعكس الى مطلقة عامة

لا يقال انما ثبت بما ذكر الا لزوم المطلقة العامة فى عكس هذه الموجهات ولا يلزم منه ان يكون المطلقة العامة عكسا لها
اذ العكس عبارة عن اخص لازم فلا بد من بيان عدم لزوم الزائد من الاطلاق لانا نقول لو قيدنا الكلية اخص القضايا
المذكورة وهى لا تنعكس الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز التنافى بين وصفى الموضوع والمحمول فلا يصدق
وصف الموضوع على ذات المفهوم حين اتصافه بوصف المحمول كقولنا كل منخسف مضئ بالتوقيت لا دائما ولا يصدق
بعض المضئ منخسف حين هو مضئ وعدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وتنعكس الدائمتان اعنى الضرورية
والدائمة والعامتان اعنى المشروطة العامة والعرفية العامة حينية مطلقة اما الدائمتان فلان مفهومهما ان وصف
المحمول ثابت مادام ذات الموضوع موجودة ووصف الموضوع ثابت له فى الجملة اذ المراد ما صدق عليه الموضوع
بالفعل فصح اجتماع وصفى الموضوع والمحمول على ذات واحدة فى بعض اوقات ذات الموضوع وبعض اوقات
وصف المحمول فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع فى بعض اوقات وصف المحمول وهو مفهوم
الحينية المطلقة واما العامتان فلانه قد حكم فيهما بان وصف المحمول صادق مادام وصف الموضوع فهما يجتمعان
على ذات واحدة فى جميع اوقات وصف الموضوع فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع
فى بعض اوقات وصف المحمول وقد يستدل بالوجوه الثلثة المذكورة وتنعكس الخاصتان اعنى المشروطة الخاصة
والعرفية الخاصة حينية لا دائمة اى حينية مقيدة باللادوام الذاتى اما لزوم الحينية فلانها لازم للعام اى
المشروطة العامة والعرفية العامة ولازم العام لازم للخاص واما لزوم اللادوام فى العكس فلانه لو لم يكن لادوام
لانه لدام عنوان الموضوع فدام المحمول فى الاصل وقد فرض المحمول فى الاصل لا دائما هذا خلف واما الممكنتان
اعنى الممكنة العامة والخاصة فعلى مذهب من يقول بانعكاس الضرورية كنفسها تنعكسان ممكنة عامة فان نقيضى
المتساويين متساويان وهذا على طور الفارابى ظاهر جدا لان الصغرى الممكنة ينتج فى الاول والثالث فيجرى
الخلف والافتراض واما على راى الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالفعل فلا يخلو اما ان
يعتبر الفعل بحسب نفس الامر او بمجرد الفرض سواء كان مطابقا لنفس الامر او لا على الاول لا ينعكس الممكنتان
ممكنة لانه قد يصدق كل ما يتصف بج بالفعل فى نفس الامر فهو ب بالامكان ولا يصدق بعض ما يتصف بب
بالفعل فى نفس الامر فهو ج بالامكان لجواز ان لا يخرج الممكن من القوة الى الفعل وعلى الثانى فالممكنة تنعكس
ممكنة لان معناها ح ان ما صدق عليه ج او فرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالامكان ولا شك ان ما هو ب بالامكان
مما يفرضه العقل ب بالفعل وان بقى بالقوة دائما فهناك شئ قد اجتمع فيه وصف ب بالامكان بل بالفعل الفرضى

و وصف ج بالامكان فبعض ما امكن ان يكون ب وفرضه العقل ب بالفعل ج بالامكان هو مفهوم العكس فتأمل
واما السوالب فهي اما كلية او جزئية فمن الكليات تنعكس الدائمتان اعني الضرورية والدائمة والعامتان اعني المشروطة
العامة والعرفية العامة كنفسها بالخلف وتقريره في الدائمة والعرفية انه لو لم يصدق الدائمة في عكس الدائمة لصدق
المطلقة العامة ونضمها مع الاصل فينتج سلب الشيء عن نفسه وكذا لو لم يصدق العرفية العامة في عكس العرفية
العامة لصدقت الحينية المطلقة ونضمها مع الاصل بان نجعل النقيض لايجابه صغرى
والاصل لكليته الكبرى فينتج سلب الشيء عن نفسه ولا يجري مثل هذا البيان في الضرورية والمشروطة العامة لان
نقيض الضرورية الممكنة العامة ونقيض المشروطة الحينية الممكنة والممكنة العامة وكذا الحينية الممكنة لا تصلح لصغروية
الشكل الاول لاشتراط الفعلية فيها ولذا قيل انه لو لم يصدق الضرورية في عكس الضرورية لصدقت الممكنة
التي هي نقيضها لامتناع ارتفاع النقيضين وصدق الممكنة يستلزم امكان صدق الفعلية لان المراد
بالضرورة المعنى الاعم من الذاتية والغيرية فالامكان ايضا بالمعنى الاعم ولما صدقت الممكنة لزم ان تكون الضرورة
بالمعنى الاعم مسلوبة عن الجانب المخالف فيلزم امكان صدق الاطلاق في الجانب الموافق وصدق الاطلاق
محال لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه فصدق الامكان محال واذا استحال صدق الامكان ثبت الضرورة
وقس عليه المشروطة العامة فانه لو لم يصدق المشروطة في عكس المشروطة العامة لصدق الحينية الممكنة وصدقها مستلزم
لامكان صدق الحينية المطلقة امكانا وقوعيا وصدق الحينية المطلقة محال فصدق الحينية الممكنة محال فصدق
المشروطة العامة واجب والمشهور فيما بين المتاخرين ان الضرورية تنعكس دائمة والمشروطة العامة عرفية
عامة واستدلوا عليه بانا اذا فرضنا ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس مع امكان شموله للحمار صدق لا شيء
من مركوب زيد بحمار بالضرورة ولا يصدق قولنا لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق قولنا بعض الحمار مركوب
زيد بالامكان والتحقيق انه ان عني بالضرورة الضرورة الذاتية وبالامكان سلب الضرورة الذاتية فالعكس
للضرورية الدائمة للتخلف في المثال المذكور وان عني بها الضرورة المطلقة اعم من ان تكون بالنظر الى الذات
او بالنظر الى الغير فالضرورية تنعكس كنفسها بالضرورة ولا يمكن انفكاك الدوام عن الضرورة المطلقة كما برهن
عليه في الحكمة فلا يصدق قولنا بعض الحمار مركوب زيد بالامكان اصلا بل يصدق لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة
اذ دوام سلب المركوبية عن الحمار لابد له من علة فبالنظر الى تلك العلة يتحقق الضرورة قطعا واما المشروطة فان
فسرت بالضرورة مادام الوصف او بالضرورة بشرط الوصف فلا تنعكس كنفسها لانه حكم في الاصل ان ذات الموضوع

ینافی وصف المحمول فی جمیع اوقات وصف الموضوع ولا یلزم منہ المنافاۃ بین الوصفین مطلقا حتی یلزم من صدق
احدہما علی شئی انتفاء الاخر غایۃ ما فی الباب ان یکون وصف الموضوع ووصف المحمول متنافیین فی ذات الموضوع
ومفہوم العکس منافاۃ ذات المحمول ووصف الموضوع فی جمیع اوقات وصف المحمول وایضا مجموع ذات الموضوع
ووصفہ وان کان منافیا لوصف المحمول لکنہ لا یستلزم الا المنافاۃ بین الوصفین فی ذات الموضوع ولا یلزم منہ
المنافات بین مجموع ذات المحمول ووصفہ وبین وصف الموضوع وان فسرت بالضرورۃ لاجل الوصف تنعکس
کنفسہا لان المنافاۃ بین وصف الموضوع ووصف المحمول متحققۃ ضرورۃ ان منشاء الضرورۃ السلبیۃ ہو وصف
الموضوع واذا تحقق المنافاۃ بین الوصفین فمتی تحقق وصف المحمول امتنع صدق وصف الموضوع فتکون المنافاۃ
متحققۃ بین ذات المحمول ووصف الموضوع لاجل وصف المحمول وہو مفہوم العکس کذا فی شرح المطالع
وتنعکس الخاصتان ای المشروطۃ الخاصۃ والعرفیۃ الخاصۃ الی عامتین مع اللادوام فی البعض اما الانعکاس
الی العامتین فلان العامتین تنعکسان کنفسہا ولازم الاعم لازم الاخص واما اللادوام فی البعض فلان
لادوام الاصل موجبۃ کلیۃ مطلقۃ فینعکس الی موجبۃ جزئیۃ ولا تنعکسان کنفسہما ای العامتین مع قید اللادوام
فی الکل لانہ یصدق قولنا لا شئی من الکاتب بساکن ما دام کاتبا لا دائما مع کذب لا شئی من الساکن بکاتب ما دام
ساکنا لا دائما لکذب اللادوام وہو کل ساکن کاتب بالاطلاق لصدق بعض الساکن لیس بکاتب دائما کالارض
وانما احتیج الی ہذا البیان مع ان لادوام الاصل موجبۃ کلیۃ ولا تنعکس کلیۃ لاحتمال ان یکون انضمام الموجبۃ
الکلیۃ الی قضیۃ اخری یوجب عکسہا کلیا کما فی السالبتین الجزئیتین الخاصتین ولا عکس للسبع البواقی وہی
الوقتیان والوجودیتان والممکنتان والمطلقۃ العامۃ فان اخصہا الوقتیۃ وہی لا تنعکس الی الممکنۃ لانہ یصدق
لا شئی من القمر بمنخسف بالتوقیت لا دائما مع کذب بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان لصدق کل منخسف قمر بالضرورۃ
ولما لم تنعکس الوقتیۃ الی الممکنۃ لم تنعکس الی قضیۃ اصلا ومتی لم ینعکس الوقتیۃ لم ینعکس البواقی اذ ہی اخصہا
وعدم انعکاس الاخص یوجب عدم انعکاس الاعم واما السوالب الجزئیۃ فلا ینعکس منہا الا الخاصتان فانہما
تنعکسان کنفسہما ہذا ہو القول المجمل فی ہذا المقام والتفصیل مذکور فی المبسوطات قولہ ہو جعل نقیض الجزء
الاول الخ ہذا علی طور القدماء واما المتاخرون فلما راؤا ادلۃ القدماء لانعکاس السوالب والموجبات غیر
تامۃ لانتقاضہا بالحملیات التی محمولاتہا من المفہومات الشاملۃ والسوالب التی موضوعاتہا من نقائض تلک
المفہومات ولیس محمولاتہا منہا عدلوا عن اصطلاح القدماء وقالوا عکس النقیض عبارۃ عن جعل نقیض الثانی

اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق ومخالفة الكيف فالحق ان ليتهم تامة تخصيص الاحكام بغير المفهومات الشاملة ونقائضها وبانه النقيض سلبياً لاعدولياً واعلم ان ههنا اشكالا مشهوراً تقريره يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع كان موجوداً دائماً والا استلزم وجوده رفع ذلك العدم اذ لا يتصور وجوده بدون تحقق عدمه وبعد تمهيد ذلك نقول كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع صادق ضرورة وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد وهو ينافي المقدمة الممهدة واجيب عنه بوجوه منها ما قال صاحب القيسات ان اللزوم على قسمين اصلي بان يكون ذات الملزوم بنفسه مستلزماً لذات اللازم كلزوم الزوجية للاربعة ولزوم تباعي بان لا يكون اللازم لازماً لذات الملزوم بنفسه بل بسبب لزوم شي آخر كلزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزومها لها وهلم جراً فان لزوم لزوم الزوجية مثلاً انما يكون للاربعة بواسطة لزوم الزوجية وما هو المقرر من انعكاس اللزوم بين نقيضي اللازم والملزوم انما هو في اللازم الاصلي لا في اللازم التباعي فان عدم اللازم التباعي انما هو لعدم انعدام اصل الملازمة لا انعدام ذات الملزوم والسر فيه ان اللازم التباعي لازم لوصف لازمية اللازم وملزومية الملزوم لا لذات الملزوم فانعدامه انما يستلزم انعدام وصف اللازمية ووصف الملزومية لا انعدام ذات الملزوم واستلزام رفع العدم الواقعي لازم تباعي لوجود الحوادث فعدمه لا يستلزم عدم الحوادث حتى يلزم المنافاة بينه وبين ما تقرر في المقدمة الممهدة وهذا ليس بشي لان اللازم التباعي لازم للملزوم الاصلي ولو بواسطة فيكون ممتنع الانفكاك منه فتخصيص صدق الانعكاس بين نقيضي اللازم والملزوم باللزوم الاصلي تحكم بحت والقول بانفكاك اللازم التباعي من الملزوم الاصلي يوجب انفكاك اصل اللازم منه فان امتناع انفكاك اللازم ليس الا بواسطة لزومه وقد امكن انفكاك اللزوم فامكن الانفكاك فالحق ان رفع كلا اللازمين يستلزم رفع الملزوم ومنها انه ان اريد بقوله كلما وجد الحادث الخ انه كلما وجد الحادث من حيث انه حادث يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع فنسلم لكن لانسلم كذب عكس نقيضه ومنافاته للمقدمة الممهدة لان كلما لم يستلزم وجوده الحادث من حيث انه حادث رفع عدم واقعي لم يكن موجوداً من حيث انه حادث ولا منافاة له بالمقدمة الممهدة اصلا وان اريد ان وجوده مطلقا او من حيث هو قديم لا يستلزم رفع عدم واقعي فنسلم انه لا يستلزم رفع العدم لكن لا يلزم منه قدم الحادث اذ ليست وجودات الحوادث كذلك في نفس الامر فلا يلزم ما الزم وبعبارة اخرى ان المقدمة الممهدة وهي قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجوداً دائماً صادقة وعكس قولنا كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع

وهو قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد ايضاً صادق ولا منافاة بينهما لان كلما
يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع موجود دائما وهو قديم وكل حادث لم يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع
ممتنع لان الحادث لا بد ان يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع فرفع الاستلزام يستلزم رفع وجوده من حيث
انه حادث لا من حيث انه قديم ومنها انه لا منافاة بين اللزوميتين المفهومتين من المقدمة الممهدة ومن عكس النقيض
وان كان تالياهما متنافيين لان عدم استلزام الحادث رفع عدم واقعي محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين
وفيه نظر اما اولا فلان المقدم انما يستلزم النقيضين لو كان محالا والمقدم ههنا واقع واما ثانيا فلان استلزام
محال محالا مطلقا ممنوع والحق ان المقدمة الممهدة ليست قضية شرطية بل قضية حملية ولما كان صدق الوصف
العنواني على افراد الموضوع بالفعل فثبت الوجود لكل ما لا يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والحادث كك
فيلزم صدق العكس ولا منافاة فتامل وقد اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه اخرى غير وجيهة ذكرها يوجب الاطناب
قوله وتنعكس الموجبة الكلية الخ واعلم ان حكم الموجبات كلية كانت او جزئية في عكس النقيض مثل حكم السوالب
في العكس المستوي فالموجبات الكلية تنعكس بعكس النقيض الى نفسها فالدائمتان تنعكسان كنفسهما والعامتان
عرفية عامة والخاصتان عرفية عامة مقيدة باللادوام في البعض ولا عكس للبواقي ومن الموجبات الجزئية
لا تنعكس الا الخاصتان فانهما تنعكسان عرفية خاصة وحكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في المستوي
فمن السوالب كلية كانت او جزئية تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة
والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والممكنتان ممكنة عامة واما الشرطية فالموجبة
الكلية منها تنعكس موجبة كلية والموجبة الجزئية لا تنعكس والسالبة منها كلية كانت او جزئية لا تنعكس
الا جزئية والاستدلال على انعكاسها بهذا العكس مثل الاستدلال على انعكاسها بالعكس المستوي اعني الخلف
والافتراض والعكس والنقض النقض والتذنيب مذكور في مطولات الفن **قوله** فنقول الحجة على ثلثة اقسام
لان الاحتجاج اما بالكلي على الجزئي او الجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي فالاول القياس والثاني الاستقراء
والثالث التمثيل ويمكن ان يقال الحجة اما ان يكون مشتملا على المطلوب او مستلزما له وهو القياس وكانت
بحيث يشتمل عليها المطلوب فهو الاستقراء او كانت الحجة والمطلوب يشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل **قوله** وهو
قول مؤلف من قضايا الخ القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي كما ان القياس يقال
بالاشتراك والتشابه على القياس المسموع والقياس المعقول فالملفوظ جنس للقياس المسموع والمفهوم

العقلی للمعقول وانما یکتفی بالقیاس المعقول وحده اذا کان المطلوب برہانیا واما اذا کان جدلیا او خطابیا ام
شعریا او مغالطیا فهو محتاج الی القیاس الملفوظ لان منفعة ماسوی البرہان بحسب الغیر ولمصلحة التمدن واما البرہان
فلتحصیل ما علیه الحق فی نفسه ولا مدخل للغیر والاجتماع فیه قال الشیخ فی منطق الشفاء القیاس المسموع
علی الوجه الذی قلنا جنسه القول المسموع والقیاس المعقول جنسه القول بمعنی المعقول لکن القیاس المعقول
قد یکتفی به وحده فی تحصیل الغرض الذی فی القیاس اذا کان المطلوب برہانیا واما فی الجدل والخطابة
والسوفسطا والشعر فان القیاس المسموع لا یستغنی عنه فی افادة الغرض الذی فی کل واحد منها وہہنا سوال
وہو انه لو ارید بالقول اللفظ لم یصح قوله یلزم عنها قول آخر اذ التلفظ بالمقدمات لا یستلزم التلفظ بالنتیجة
وجوابه ان القول ہو اللفظ المرکب وہو ما قصد بجزء منه الدلالة علی جزء معناه فهو لا یکون قولا الا اذا دل
علی معناه فیکون القول المعقول لازما للقول المسموع والنتیجة لازمة للقول المعقول فیکون لازمة للقول
المسموع فی الجملة وعلی ہذا یکون المراد بالقول اللازم المعقول فان التلفظ بالمقدمات یستلزم تعقل معانیها
وتعقل معانیها یستلزم تعقل النتیجة کذا قیل وذکر المؤلف بعد القول ما استدرک کما قال شارح المطالع او
احتراز عن کون من تبعیضیة کما صرح به السید المحقق فی شرح المواقف اذ اورد لیصح تعلق من به کما صرح العلامة
التفتازانی والمراد بالقضایا ما فوق الواحد لیتناول القیاس البسیط المؤلف من قضیتین والقیاس المرکب
من القضایا ما فوق الواحد واحترز به عن قضیة واحدة مستلزمة لعکسها فانه قول مؤلف لکن لا من القضایا بل
من المفردات ہکذا قال شارح المطالع وقال العلامة التفتازانی ان القیاس المنتج لمطلوب واحد یکون مؤلفا
بالاستقراء الصحیح من مقدمتین لا ازید ولا انقص لکن ذلک القیاس قد یفتقر مقدمتاه او احداہما الی الکسب
بقیاس آخر وکذلک الی ان ینتهی الکسب الی المبادی البدیہیة او المسلمة فیکون ہناک قیاسات مرتبة محصلة للقیاس
المنتج للمطلوب فسموا ذلک قیاسا مرکبا وعدوه من لواحق القیاس انتہی واورد بانه لو کان المراد من القضایا ما ہی
بالقوة دخلت القضیة الشرطیة ولو کان المراد ما ہی بالفعل خرج القیاس الشعری وایضا ہہنا قیاسات ہی قضایا
مفردة کقولنا فلان یتنفس فهو حی وکلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود واجیب بان المراد ما ہی بالقوة والقضیة
الشرطیة تخرج بقوله لعد تسلیم تلک القضایا فان اجزائها لا تحتمل التسلیم لوجود المانع اعنی ادوات الشرط والعناد
وبان المراد بالقضیة ما یتضمن تصدیقا او تخییلا فیخرج الشرطیة بها والقیاس الاول لا یتم الا بمقدمة محذوفة
وہی قولنا کل متنفس فهو حی والثانی مشتمل علی مقدمتین الاتصال ووضع المقدم لدلالة لما علیها لکن یرد علیه القضیة

المركبة المستلزمة لعكسها وفيه ان المراد من القضايا هي المصرحة وفي القضية المركبة الجزء الثاني قيد للاول يستفاد
منه القضية باعتبار نفي دوام الحكم الثاني او ضرورته والمراد باللزوم في قوله يلزم الخ ما هو اعم من البين وغيره ليندرج
فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويخرج منه الاستقراء والتمثيل ولا لزوم
عنهما شيء لامكان تخلف مدلولهما عنهما كما سيجيء وايضا يخرج ما يصدق القول الآخر معه بحسب خصوصية المادة
كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا كل انسان فرس و
بعض الفرس ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فانه
يصدق لا شيء من الانسان بصهال بخصوصية المادة قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ولهذا
اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد ليجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى و
بين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق المقتضية للعدول عن التحقيق اذ ربما التفت
الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصيته لا للصورة المقترنة وينبغي ان يراد باللزوم اللزوم الذاتي
ليخرج ما يلزم عنه قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة ثم الظاهر ان اللزوم الماخوذ في
تعريف القياس بحسب نفس الامر او اعتبر بحسب العلم فالمراد استعقاب النتيجة بعد تفطن اندراج الاصغر تحت
الاكبر وذلك الاستعقاب اما على سبيل العادة او التوليد او الاعداد على اختلاف المذاهب وقوله بعد تسليم تلك
القضايا اشارة الى ان مقدمات القياس لا يجب ان تكون مسلمة في انفسها بل انها وان كانت كاذبة منكرة
لكن هي بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فيشتمل البرهان والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري
لان الشعري والجدلي والخطابي والسوفسطائي لا يجب ان تكون مقدماتها صادقة في انفسها بل يكون بحيث لو
سلمت لزم عنها قول آخر لا يقال القياس الشعري لا يحاول فيه الا التخييل لا التصديق لانا نقول وان لم يحاول
فيه التصديق بل انما يحاول التخييل لكن يظهر منه ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على وجه يعلم انها مسلمة
فهو قول اذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يزاد في هذا الحد قيدان
آخران فيقال قول آخر متعين اضطرارا وفائدة قيد التعين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر
بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا
بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما
اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان

فانه یلزم عن الاول لا لشیئ من الفرس بناطق ولا یلزم عن الثانی مثل ذلک فلا یکون ذلک اللزوم ضروریا وفرق
بین ما یلزم عنها قول لزوما ضروریا وبین ما یلزم عنها قول ضروری والمراد هو الاول فان من الاقیسة
ما یلزم عنها قول ممکن ولکن لزوما ضروریا **قوله** فانکانت النتیجة او نقیضها مذکورة فیه الخ المراد بالذکر الذکر
بالفعل لان الذکر بالقوة من لوازم القیاس المطلق ضرورة ان الکبری الکلیة مشتملة علی النتیجة بالقوة **فوائد** وهو
قسمان حملی وشرطی اعلم ان الاقترانی ینقسم بحسب ما ترکب عنه من القضایا الی حملی وهو المرکب من الحملیات
الصرفة وشرطی وهو المرکب من الشرطیات الصرفة ومؤلف من الحملیات والشرطیات فاقسامه خمسة لانه ان ترکب
من شرطیتین فهو اما من متصلتین او منفصلتین او متصلة ومنفصلة وان ترکب من حملیة وشرطیة فهو اما من حملیة
ومتصلة او حملیة ومنفصلة واعلم ان عامة المنطقیین خصوا الشرطیات بالقیاس الاستثنائی ولم یتنبهوا للشرطیات
الاقترانیة قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات المورد فی التعلیم الاول هی الحملیات الصرفة والاستثنائیات
الموسومة بالشرطیات والشیخ قد وفق لاخراج الشرطیات الاقترانیة من القوة الی الفعل فالشرطیات عنده کما توجد
فی الاستثنائی توجد فی الاقترانی **قوله** والجزء المتکرر الخ اعلم انه لا بد فی کل قیاس حملی بسیط من مقدمتین
یشترکان فی حد لان نسبة محمول المطلوب الی موضوعه لما کانت مجهولة فلا بد من امر ثالث موجب للعلم بتلک
النسبة والا یکفی تصور الطرفین فی العلم بالنسبة فلا یکون نظریا ویسمی ذلک حدا اوسط لتوسطه بین طرفی
المطلوب بها یتبین الحکم بانجاد هما علی الآخر وههنا اشکال وهو ان الحد الاوسط لیس متکررا فی قولنا ا مساو
لب وب مساو لج فا مساو لج اذ لیس المتکرر ههنا حدا فی المقدمتین بل جزء احد من احدی المقدمتین
وتمام من الاخری وکذلک اذا قلنا زید اخو عمرو وعمرو کاتب ینتج زید اخو کاتب وکذا قلنا الدرة فی الحقة
والحقة فی البیت فالدرة فی البیت واجیب بان القیاس المذکور مرکب من قیاسین الاول قلنا ا مساو
لب وب مساو لج ینتج ا مساو لمساو لج والثانی یجعل تلک النتیجة صغری والمقدمة الاجنبیة کبری هکذا
ا مساو لمساو لج وکل مساو لمساو لج مساو لج فا مساو لج والحد الاوسط لا یجب ان یتکرر بتمامه فی جمیع
المواضع کما حقق المحقق الدوانی نقلا عن بعض تلامذة المحقق الطوسی بل اذا کان حمل الاکبر علی الاصغر
مجهولا فیحتاج الی حد جامع لهما واذا کان صدق لبعضه او ما یزید علیه علی الاصغر مجهولا فلا بد من تکرر شیئ
یرتبط الاکبر بانتسابه ذلک الشیئ بالاصغر فعلی هذا قد یتکرر الاوسط بنقصان وقد یتکرر بزیادة ولم یقم برهان علی
ان الحد الاوسط یجب تکرره من غیر زیادة ولا نقصان بل تکرره بالزیادة والنقصان لا یخل بالانتاج مثال

الزيادة قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف ينتج للعالم مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر
بزيادة اللام ومثال النقصان قولنا زيد اخو عمرو وعمرو كاتب فزيد اخو كاتب وبالجملة اذا حوفظ حذف المكرر
ونقل الحكم الى الاصغر بالنحو الذي ثبت للاوسط لا يتخلف الانتاج قطعا **قوله** والهيأة الحاصلة الخ نقل
عن ابي العباس اللوكري ان تسمية تلك الهيأة شكلا من قبيل تشبيه بشكل المربع من اشكال الهندسة وذلك
ان المقدمتين المقترنتين على استقامة شبهتا بضلع واحد من اضلاع المربع والنتيجة شبهت بالضلع الذي
يقابله واشتراك موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة شبهه بالضلع الثاني واشتراك محمول المقدمة
الكبرى ومحمول النتيجة شبهه بالضلع الرابع المقابل للثاني فتسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه قال الصدر
الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق بعد نقل هذا الكلام وكذا النسبة الصغرى بالام والكبرى بالاب والحد
الاوسط بالمادة الفضلية المتكررة المنتقلة من ظهر الاب الى بطن الام سيما اذا كان متوسطا بين محمول
الصغرى وموضوع الكبرى كما في السياق الاتم والنتيجة بالولد كلام تشبيهي في غاية الحسن **قوله** وجه الضبط
ان يقال الخ اعلم ان القدماء قالوا ان الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
اولا وعلى الثاني اما ان يكون محمولا فيهما او موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول
الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما نبهوا لذلك عتذروا لهم اولا بان الرابع
بعيد عن الطبع جدا لان النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب الى الاوسط ومنه الى المحمول كما ينتقل
الحكم من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا اذ الاوسط فيه على طرفي القياس
فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط فيتحير في الاندراج و
الانتاج وثانيا بان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول
وبيان الرابع محتاج الى عكس المقدمتين جميعا فهو يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ان الشكلين الاخرين وان كان يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث
يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا
الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان كليهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع
في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل
الرابع ايضا مقام لا يقوم غيره مقامه واعلم ان ما ذكر قسمة للقياس بالذاتيات وقد يقال ان القياس

ينقسم الى كامل وغير كامل والاول كالاقترانيات الحملية الواقعة على هيأة ضروب الشكل الاول والثاني غيرها وهذه
قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولذلك كان انتاجه مبيناً بديهيا لا ريب ان انتاج الشكل الاول بين بديهي و
غيره من الاشكال المنتجة راجع اليه ما بعكس الترتيب والنتيجة معا كما في الشكل الرابع او بعكس احدى المقدمتين
كما في الشكل الثاني والثالث الا ان كون العلم بانتاج الاشكال الباقية موقوفا على العلم بالرجوع الى الاول
كما ظن بعض الناس محل تامل فان قلت حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وايضا جهة
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه قلت هذا مصادرة على المطلوب
فان الوجهين انما يتمان لو ثبت ان الانتاج منحصر في الشكل الاول والا فلا انحصار للبرهان ووجه الدلالة
فيهما حصرا فيه وايضا الوجدان السليم شاهد بان الشكل الثاني ينتج من غير ملاحظة الرجوع الى الشكل الاول
الا ترى انا اذا جزمنا ان الانسان ناطق وان الفرس ليس بناطق جزمنا قطعا بتباين الانسان والفرس
نعم لو عكسنا الكبرى وقلنا لا شيء من الناطق ليس بفرس تيضح هذا المعنى كل الاتضاح واما ان اصل الانتاج
موقوف عليه فمما يكذبه الوجدان ولذا اثبت الشيخ عدم الغنية عن الشكل الثاني والثالث الان احد الطرفين
في بعض المواضع متعين للموضوعية والطرف الاخر للمحمولية كما في قولنا الانسان كاتب فالانسان متعين للموضوعية
والكاتب للمحمولية ولو عكس كان النظم غير طبعي فانتظام التاليف الطبعي قد لا يكون الا على هيأة الشكل الثاني
فلم يكن عنه غنا فهما وان لم يكونا بديهية الانتاج كالشكل الاول لكن يمكن اثبات المطلوب بهما من غير رجاعهما
الى الشكل الاول **قوله** احدهما ايجاب الصغرى الخ يعني يشترط في الشكل الاول بحسب الكيفية ان يكون صغراه
موجبة اذ بايجابه يعرف دخول الاصغر في الاوسط واما على تقدير كون الصغرى سالبة فلم يصل الحكم من الاوسط الى
الاصغر فلم يندرج تحته وايضا الاوسط ليس وسطا باعتبار ذاته بل باعتبار نسبته الى الحدين وفي الكبرى انما
نسبته الى ما صدق عليه من افراده بالايجاب ولو كانت الصغرى سالبة كانت نسبته الى الاصغر سلبا فلم يتكرر الاوسط
حقيقة فيلزم عدم تحققه لانه عبارة عن الامر المتكرر واعلم انه قال الشيخ في الاشارات انه يشترط في الاول ان
تكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة ان كانت سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة يصدق ايجابا كما يصدق سلبا
فيدخل صغره في اوسطه فان السالبة الممكنة والسالبة الوجودية كل منهما ينتجان صغرى في الشكل الاول
اما السالبة الممكنة فلانها يلزمها موجبتها منتجة فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت
السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة فاذا صدقت

السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة والنتيجة تكون موجبة وكذلك في السالبة الوجودية اللادائمة وهي تنتج
بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة اللاضرورية فهي منتجة بالوجهين معاً لا يقال اذا كانت الصغرى
ممكنة لا يكون الاصغر داخلاً في الاوسط لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط
بالامكان لانا نقول قد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المراد بالممكن ما يكون ممكناً في طبيعته والحكم
الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن لصرف الاتصاف دخول الاصغر في الاوسط بالفعل يعني ان المراد مادة
الامكان التي تكون الحكم الايجابي فيها حاصلاً بالفعل فيتحقق الاندراج وههنا اشكال وهو ان مثل هذا القياس
اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجاً لذاته بل بواسطة استلزامه الموجبة وقد اعتبر هذا القيد في
حد القياس والجواب ان المراد باستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون بواسطة اصلاً والا لخرج البيان
بالعكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي ما يغاير حدودها حدود القياس فالموجبة بالقياس
الى السالبة ليست كذلك ففي امثال هذه القضايا ارتباط الموضوع بالمحمول حاصل في نفس الامر سواء كان
الارتباط محتملاً للطرفين كما في الامكان الخاص ومحصلاً للوجود كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة محصلها
ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب الايجاب اللفظيين بل انما
يلزم للنسبة المركبة من جهة الايجاب المشتمل هي عليه فانتاج هذه السوالب ليس الا لانها في قوة موجباتها بل
لاشتمال معناها على الايجاب فيكون القياس المشتمل عليها منتجاً بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى وقضايا هذا
القياس مشتملة على الايجاب المعنوي هكذا حقق المحقق الطوسي في شرح الاشارات فقد ظهر ان هذا الشرط اعني
ايجاب الصغرى لبيان دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كل الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر فاذا قلت لا شئ من الفرس بانسان وكل انسان
حيوان فالحق كل فرس حيوان واذا قلت لا شئ من الحجر بانسان وكل انسان حيوان فالحق لا شئ من الحجر
بحيوان ولعلك قد تفطنت بما وعيت ان ما اشتهر ان صغرى الاول لا يمكن ان يكون سالبة معناه ان
السالبة من حيث هي سالبة لا تنتج في صغرى الشكل الاول اذ الحكم في الكبرى على ما ثبت له عقد الوضع ايجاباً
فلم يتحقق الاندراج الذي هو مناط الانتاج فيكون الصغرى سالبة واما اذا دلت بالايجاب فيمكن الاستنتاج
كما في تكرر النسبة السلبية وبحسب الكمية ان تكون كبراه كلية ليلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط اذ على تقدير

كون الكبرى جزئية يحتمل ان يكون لافراد التي حكم عليها بالاكبر مغايرة للاصغر فلم يتادى الحكم منه اليه اذ الحكم على احد
المتباينين لا يستلزم الحكم على الآخر فهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان الاكبر على بعض الحيوان الاوسط تقع على الناطق الاصغر ولا تقع على الناهق
الاصغر وهما داخلان فيه فاذا قلت كل ناطق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق بعض الناطق انسان واذا
قلت كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق لا شيء من الناهق بانسان وبهذا ظهر ان حكم النتيجة
في الكيف والكم والجهة حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان هذا خلاصة ما افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات ثم ان ههنا
اشكالا مشهورا وهو ان الاستدلال بالشكل الاول دوري فضلا ان يكون بينا لان العلم بالنتيجة موقوف
على العلم بكلية الكبرى والعلم بكلية الكبرى انما يحصل اذا علم ثبوت الحكم بالاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي
من جملتها الاصغر فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة والعلم بها موقوف على العلم بالكبرى والجواب ان الحكم
في الكبرى على جميع ما يندرج في الاوسط اجمالا فهذا الحكم الاجمالي يتوقف عليه العلم بالنتيجة التي حكم فيها على الاصغر
تفصيلا ولا يتوقف هذا الحكم على هذا العلم بل صدق هذا الحكم في نفس الامر متوقف على صدق النتيجة فالتفصيل
موقوف على الاجمال فلا دور قوله فبقي اربعة ضروب منتجة لان الشرطين المذكورين اعني ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى يوجدان معا في اربعة اضرب من الضروب الستة عشر المذكورة فان ايجاب الصغرى اما كلي او جزئي
وكلية الكبرى اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن الضروب المنتجة اربعة والباقية عقيمة
لفقدان احد الشرطين او كليهما واعلم انه اذا كانت الصغرى السالبة موجهة بجهة يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن منتجة الانتاج في هذا الشكل كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
قوله والصغرى الممكنة غير منتجة في هذا الشكل اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى انه يشترط في الشكل الاول بحسب
الجهة فعلية الصغرى وذلك لان الصغرى لو كانت ممكنة لم يحصل الجزم بتعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر لان
الكبرى يدل على ان كل ما هو اوسط محكوم عليه بالاكبر والاصغر ليس اوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز ان لا
يخرج من القوة الى الفعل فلم يتعد الحكم منه الى الاصغر وزعموا ان ذلك مبني على ما ذهب اليه الشيخ من ان المعتبر
صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل واما على رأي الفارابي فالممكنة منتجة لاندراج الاصغر

فی الاوسط ولعل الحق ان الفعل الماخوذ فی عقد الوضع لیس ماخوذا بحسب نفس الامر بل اعم من ان یکون بحسب نفس
الامر او الفرض فیتعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر مع امکان الصغری ولذا قال الشیخ ان الصغری الممکنۃ
منتجۃ فی ہذا الشکل وذہب الی ان الصغری الممکنۃ مع الکبری الضروریۃ ینتج ضروریۃ ومع غیرہا ممکنۃ واستدل
علیہ بان الصغری اذا فرضت فعلیۃ مع الکبری الضروریۃ تکون النتیجۃ ضروریۃ لاندراج الاصغر تحت الاوسط
واذا کانت ضروریۃ علی ہذا التقدیر کانت ضروریۃ فی نفس الامر لان الضروری علی تقدیر ممکن ضروری فی
نفس الامر علی جمیع التقادیر الممکنۃ والا یلزم ان یکون مالیس بضروری فی نفس الامر ضروریا علی تقدیر ممکن
فیلزم ان یکون الممکن علی بعض التقادیر یستلزم المحال وہو محال قال شارح المطالع لانسلم انہ لو فرضنا
الصغری فعلیۃ یلزم النتیجۃ فضلا عن کونہا ضروریۃ واندراج الاصغر تحت الاوسط ممنوع فان الحکم
فی الکبری علی کل ماہو اوسط بالفعل والاصغر لیس اوسط بالفعل فی نفس الامر بل علی ذلک التقدیر فلا
یلزم تعدی الحکم من الاوسط الیہ واورد علیہ بانہ یمکن اثبات المقدمۃ الممنوعۃ بان یقال لو صدقت الصغری
الممکنۃ مع الکبری کانت الصغری فعلیۃ معہا وکلما کانت الصغری فعلیۃ معہا لزمت النتیجۃ والملازمۃ الاولی
بینۃ والثانیۃ مسلمۃ ورد بان المسلم لیس الا انتاج الفعلیۃ الواقعیۃ مع الکبری فان الحکم فیہا علی ماہو اوسط
فی نفس الامر لا انتاج الفعلیۃ المطلقۃ سواء کانت واقعیۃ او فرضیۃ والصغری علی تقدیر الوقوع تکون الفعلیۃ
فیہا فرضیۃ لا واقعیۃ ویمکن ان یقال فعلیۃ الصغری مع الکبری ممکنۃ فامکن فعلیۃ الصغری مع الکبری فامکن
الاندراج فامکن النتیجۃ ولعل الحق ماقیل انہ ان اخذ الامکان بمعنی الامکان الذاتی فلا یلزم النتیجۃ ضرورۃ ان
الممکن بہذا المعنی یجوز ان یکون ممتنعا بالغیر فیلزم المحال بالنظر الی نفس الامر وان لم یلزم بالنظر الی ذاتہ وان
اخذ بمعنی سلب الضرورۃ المطلقۃ سواء کانت ناشئۃ عن الذات ام لا فہو مساوق للاطلاق فیلزم النتیجۃ **قولہ**
ویشترط فی انتاج الشکل الثانی الخ اعلم انہ یشترط لانتاج الشکل الثانی بحسب الکیفیۃ والکمیۃ امران احدہما
اختلاف المقدمتین فی الکیف بان یکون احدہما موجبۃ والاخری سالبۃ اذ علی تقدیر اتفاقہما فی الکیف اما
موجبتان او سالبتان وعلی التقدیرین یلزم الاختلاف الموجب للعقم اما علی الاول فلانہ یجوز ان یکون المتفقات
والمختلفات مشترکۃ فی الایجاب کقولنا کل انسان حیوان وکل فرس حیوان وکل ناطق حیوان والحق فی الاول
السلب وفی الثانی الایجاب واما علی التقدیر الثانی فلانہ یجوز ان یکون المتفقات والمختلفات مشترکۃ فی السلب
کقولنا لاشیء من الانسان بحجر ولاشیء من الفرس بحجر ولاشیء من الناطق بحجر والحق فی الاول السلب وفی الثانی

الایجاب فلم یستلزم القیاس شیئا منهما وانما یعنی بالانتاج استلزام الشکل لاحدهما وثانیهما کلیة الکبری وذلک
لانه لو کان الکبری جزئیة فلا یکون المباینة الا بین الاصغر وبعض الاکبر ولا یعلم هل بینهما ملاقاة فی البعض الاخر ام
لا فاذن لا یمکن ان یسلب الاکبر عن الاصغر کما اذا حمل الاسود علی الغراب وسلب عن بعض الحیوانات او عن
بعض الناس فانه لا یلزم منه سلب الحیوان عن الغراب ولا حمل الانسان علیه قوله ونتیجة هذا الشکل لا یکون الا سالبة
لان محمولا واحدا اذا کان ثابتا لموضوع غیر ثابت لموضوع آخر وجب ان یکون هذا الموضوع مسلوبا عن ذلک
الموضوع والا لکان الشیء الواحد ثابتا للشیء وغیر ثابت له قوله وضروبه الناتجة اربعة باعتبار الشرطین المذکورین
لان الشرط الاول اسقط ثمانیة الموجبتان مع الموجبتین والسالبتان مع السالبتین والشرط الثانی
اربعة اخری الکبری الموجبة الجزئیة مع السالبتین والسالبة الجزئیة مع الموجبتین ویمکن ان یقال الکبری
الکلیة اما موجبة او سالبة والصغری المخالف لها اما کلیة او جزئیة وهذا طریق التحصیل قوله والدلیل علی هذا
الانتاج الخ هذا انما یجری فی الضرب الاول والثالث فان کبراهما سالبة کلیة وهی تنعکس کنفسها فیصلح لکبرویة
الشکل الاول ولا یجری فی الثانی والرابع فان کبراهما موجبة کلیة وهی تنعکس الی موجبة جزئیة وهی لا تصلح
لکبرویة الشکل الاول واما عکس الصغری وجعلها کبری ثم عکس النتیجة فانما یجری فی الثانی فقط فان صغراه
سالبة کلیة تنعکس کنفسها فتصلح لکبرویة الشکل الاول فیحصل بعکس الترتیب شکل اول ینتج سالبة کلیة منعکسة
الی المطلوب ولا یجری فی الثلثة الباقیة لان الاول والثالث ینعکس صغراهما جزئیة وهی لا تنعکس وعلی تقدیر
الانعکاس انما تنعکس جزئیة واعلم ان الخلف وهو ان یجعل نقیض النتیجة لایجابه صغری وکبری الاصل لکلیتها
کبری لینتظم قیاس من الشکل الاول وینتج نقیض الصغری جار فی الجمیع ثم ان قدماء المنطقیین قالوا انه لا حاجة
فی انتاج ضروب هذا الشکل الی ما ذکر من البیانات لان الاوسط لما ثبت لاحد الطرفین وسلب عن الاخر یلزم
المباینة بین الطرفین فان ب مثلا اذا کان مباینا لا غیر مباین لج لم یکن ج او هذا بدیهی واعترض علیهم الشیخ
فی الشفاء بانهم ان جعلوه حجة علی الانتاج لم یکن زائدا علی نفس المدعی بل هو اعادة الدعوی بعبارة اخری
لان معنی المتباینین والمسلوب احدهما عن الاخر واحد وان جعلوه بینا بنفسه لم یفرقوا بین البین بنفسه والقریب
من البین فان البین بنفسه ما لا یحتاج الی فکر وهذا یحتاج لان الذهن عند الانتاج یلتفت ضرورة الی ان
یقول ج لما کان سلب المباین لا لم یکن افتقد رده الی البین لانه ح حکم علی الباء بسلب الذی هو عکس الکبری
وحکم بثبوت الباء علی ج وهو بعینه الشکل الاول لکن لما ارتد الی البین بفکر لطیف وروية قلیلة اعتقد انه بین

نفسه والتحقيق ان حاصل الشكل الثاني الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات فمن لوازم احد الطرفين
ثبوت الاوسط له ومن لوازم الآخر سلبه عنه وهما متنافيان فيتنافى الملزومات اذ تنافي اللوازم دليل على
تنافي الملزومات وهذا هو مقصود القدماء ومن ههنا ظهر سر انتاج هذا الشكل سالبة اذ حاصل التنافي هو
السلب فتدبر قوله شرط انتاج الشكل الثالث كون الصغرى الخ اعلم ان الصغرى والكبرى اذا اشتركا
في موضوع فلا يخلو اما ان يكونا موجبتين او سالبتين او احدهما موجبة والاخرى سالبة فان كانتا موجبتين
فمرجعه الى اندراج شيء واحد تحت محمولين فاما ان يكون احدهما كلية اولا على الثاني لا انتاج لاحتمال كون
المحمولين متباينين مع صدقهما على شيء واحد جزئيا مثل قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان لا انسان ف
وعدم استلزامه لصدق اللاانسان على بعض الانسان ظاهر وعلى الاول الانتاج ضروري لانه اذا اثبت
لشيء شيء كليا اندرج جميع افراد الشيء المثبت له في الشيء المثبت واذا اثبت له شيء آخر كليا او جزئيا صدق
ان الشيء الآخر ثابت للشيء المثبت في الجملة وانما لم يصدق النتيجة كلية لاحتمال ان يكون محمول الكلية اعم من
موضوعها وان كانتا سالبتين فلا انتاج لان سلب شيئين عن شيء لا يوجب سلب احدهما عن الاخر و
ان كان احدهما موجبة والاخرى سالبة فاما ان يكون الكبرى موجبة فلا انتاج اذ سلب شيء عن شيء واثبات
شيء لا يوجب سلب احدهما عن الآخر واثباته له كما اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر وكل انسان جسم لم يلزم
منه سلب الجسمية عن الحجر او قلنا كل انسان ناطق لم يلزم اثبات النطق للحجر او يكون الصغرى موجبة فاما ان
يكون احدى القضيتين كلية اولا على الثاني لا انتاج اذ ايجاب شيء لشيء جزئيا وسلب شيء آخر عنه جزئيا لا يوجب
ايجاب احدى الشيئين للآخر ولا سلبه عنه فان قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بضاحك وليس
بفرس لم يلزم منه سلب الضحك عن الانسان او اثبات الفرسية له وان كان احدهما كليا فاما هما معا او الصغرى
او الكبرى وعلى التقادير فالانتاج متحقق اما الاول فمثل قولنا كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بصاهل
يلزم منه ان بعض الناطق ليس بصاهل لانه اذا سلب الصاهل عن جميع افراد الانسان وجميع افراد الانسان
بعض افراد الناطق صدق سلبه عن بعض افراد الناطق واما الثاني فمثل قولنا كل انسان ناطق وبعض
الانسان ليس برومي وقولنا بعض الانسان ضاحك ولا شيء من الانسان بصاهل ففي الاول يلزم صدق
قولنا بعض الناطق ليس برومي ضرورة كون بعض الانسان الذي هو ليس برومي من افراد الناطق وفي
الثاني يلزم صدق قولنا بعض الضاحك ليس بصاهل اذ الصاهل سلب عن جميع افراد الانسان وبعض

الانسان الذی ہو ضاحک مندرج فی الجمیع فہو مسلوب عنہ ایضا وبہذا ظہر تحقق شرطیۃ ایجاب الصغری وکلیۃ
احدی المقدمتین وتمیز الضروب المنتجۃ عن غیرہا وانحصار النتیجۃ فی الجزئیۃ من غیر استعانۃ فی شیء مما ذکرنا بالشکل
الاول **قولہ** وضروبہ الناتجۃ ستۃ لان الشرط الاول اسقط ثمانیۃ من الستۃ عشر والثانی اسقط ضربین فبقی
الصغری الموجبۃ الکلیۃ مع کل من المحصورات الاربع والموجبۃ الجزئیۃ مع کلیتین منہما وان نتیجۃ لا یکون الا
جزئیۃ لان الاصغر المحمول علی الاوسط یحتمل ان یکون اعم فلا یکون ملاقاۃ الاکبر ولا مباینۃ الا القدر الذی کان
ملاقیا منہ للاوسط واعلم ان انتاج ہذا الشکل یبین بعکس الصغری اذا کانت کبراہا کلیۃ حتی یرتد الی الشکل
الاول واذا کانت جزئیۃ فلا ینفع عکس الصغری بل یجب ان یعکس الکبری ویجعل صغری حتی یرتد الی الاول
ثم یعکس النتیجۃ وہذا یجری فی خمسۃ ضروب من الستۃ ولا یجری فیما یکون الکبری سالبۃ جزئیۃ فانہا لا تنعکس و
صغراہا تنعکس جزئیۃ فیبین بطریق الخلف وہو ان یجعل نقیض النتیجۃ لکلیۃ کبری وصغری القیاس لایجابہ صغری
فینتج ما ینافض الکبری وہذا جار فی الجمیع **قولہ** ان النتیجۃ فی القیاس الخ اعلم ان المنطقیین ذہبوا الی ان
النتیجۃ تتبع اخس المقدمتین فی الکمیۃ والکیفیۃ والجہۃ جمیعا یعنی اذا وقع فی احدی المقدمتین حکم جزئی
او سلبی او غیر ضروری کانت النتیجۃ کک وقد حقق الشیخ فی الاشارات انہ لیس کک مطلقا بل ہی تابعۃ
فی الکمیۃ للصغری وفی الکیفیۃ والجہۃ للکبری الا فی موضعین احدہما ان یکون الصغری ممکنۃ والکبری غیر
ضروریۃ فان النتیجۃ تکون فی الفعل والقوۃ تابعۃ للصغری لا للکبری والثانی ان یکون الصغری موجبۃ
ضروریۃ والکبری مطلقۃ عرفیۃ فانہا ان کانت عامۃ انتجت کالصغری موجبۃ ضروریۃ وان کانت خاصۃ لم یمکن
الاقتران قیاسا لتناقض المقدمتین والحق ان ہذہ الاحکام تعرف باستقراء الجزئیات عند معرفۃ شرائط الانتاج
فی کل شکل ومعرفۃ ما یلزمہ من النتیجۃ وحینئذ لا یمکن اثبات شیء من الجزئیات بتلک الاحکام والا لزم الدور **قولہ**
وحالہا فی انعقاد الاشکال الخ اعلم ان الحملیات کما انہا تنقسم الی بدیہیات ونظریات محتاجۃ الی الحجۃ کک
الشرطیات قد تکون بدیہیۃ کقولنا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وقد تکون نظریۃ کقولنا متی وجدت
الحرکۃ المستقیمۃ وجد محدد الجہات ومتی یوجد الممکن وجد الواجب فمست الحاجۃ الی معرفۃ الاقیسۃ الشرطیۃ الاقترانیۃ
وینعقد فیہ الاشکال الاربعۃ لان الحد الاوسط اما ان یکون تالیا فی الصغری ومقدما فی الکبری فہو الاول وبالعکس
فالرابع او تالیا فیہما فہو الثانی وان کان مقدما فیہما فہو الثالث ولہا ایضا شرائط فی الانتاج کالحملی فیشترط فی
الاول لایجاب الصغری وکلیۃ الکبری وفی الثانی اختلافہما کیفا مع کلیۃ الکبری وفی الثالث اختلاف المقدمتین

فی الکیف مع کلیۃ احدی المقدمتین وحال النتیجۃ فیہ کما فی الحملیات فلو کانت المقدمتان لزومیتین کانت النتیجۃ لزومیۃ وان کانتا اتفاقیتین کانت اتفاقیۃ وضروب الشکل الاول بینۃ بانفسہا وضروب الاشکال الاخریین بالخلف والعکس کما فی الحملیات ثم القیاس الشرطی علی خمسۃ اقسام الاول ماتیرکب من متصلتین وہو علی ثلثۃ انحاء لان المشترک بینہما اما ان یکون جزءاً تاما من حد طرفیہا بان یکون مقدما او تالیا او جزءاً غیر تام منہما او جزءاً تاما من احدہما غیر تام من الاخر والقسم الثانی ای مایکون الاوسط منہ جزءاً غیر تام من کل واحد من المقدمتین اقسام اذ الاشتراک فیہ اما بین المقدمتین او تالیین او بین مقدم الصغری وتالی الکبری او بالعکس والاشکال الاربعۃ ینعقد فی کل قسم منہا الثانی ماتیرکب من منفصلتین الثالث ماتیرکب من متصلۃ وحملیۃ الرابع ماتیرکب من منفصلۃ وحملیۃ الخامس ماتیرکب من متصلۃ ومنفصلۃ والعمدۃ من ہذہ الاقسام ماتیرکب من متصلتین والمطبوع منہ اشتراک المقدمتین فی جزء تام وتفصیل الاقسام وبیان انتاجہا مذکور فی شرح المطالع وغیرہ من المبسوطات واعلم ان الشیخ قد اورد نقضا علی الشکل الاول من لزومیتین وہو انہ یصدق قولنا کلما کان الاثنان فردا کان عددا وکلما کان عددا کان زوجا مع ان النتیجۃ وہی قولنا کلما کان الاثنان فردا کان زوجا کاذبۃ واجیب عنہ بوجوہ منہا ما اجاب الشیخ ان الصغری کاذبۃ بحسب الامر نفسہ او المقدم الکاذب لایستلزم التالی الصادق فی نفس الامر واما بحسب الالتزام فیصدق النتیجۃ ایضا فان من یلتزم ان الاثنین فرد علیہ ان یلتزم انہ زوج ایضا وادرد علیہ بان قولنا کلما لم یکن الاثنان عددا لم یکن فردا یصدق لزومیۃ فان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص وہو ینعکس بعکس النقیض الی تلک الصغری وفیہ ان انتفاء العام انما یستلزم انتفاء الخاص علی مذہبہ اذ لم یکن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وکلاہما منتف فیما نحن فیہ فلا یصدق قولنا کلما لم یکن الاثنان عددا لم یکن فردا عندہ لکون المقدم کاذبا والتالی صادقا فیکون عکس نقیضہ کاذبا ایضا ومنہا انا لانسلم کذب النتیجۃ بناء علی تجویز الاستلزام بین المتنافیین وہذا انما یصح علی مذہب من لم یشترط فی استلزام المحال محالا آخر وجود العلاقۃ بینہما اما علی مذہب من ذہب الی وجوب تحقق العلاقۃ بینہما فغیر صحیح اذ لا علاقۃ بین المتنافیین وبعضہم قالوا الجواب بمنع کذب النتیجۃ حق لان التالی فی النتیجۃ بمنزلۃ الجزء المقدم فان کون الاثنین فردا انما ہو عبارۃ عن اتصاف الاثنین بالفردیۃ وہو بمقارنۃ الاثنینیۃ فالزوجیۃ من لوازم ماہیۃ الاثنین فیؤول النتیجۃ الی قولنا کلما کان الاثنان زوجا وفردا کان زوجا وہو صادق البتۃ ضرورۃ استلزام صدق الکل صدق الجزء ومنہا ما قال صاحب المطالع ان الکبری ان اخذت

اتفاقیۃ فالقیاس غیر منتج لان شرط کونہ منتجا للایجاب ان یکون الاوسط مقدما فی اللزومیۃ وان اخذت
لزومیۃ فہی ممنوعۃ الصدق وانما یصدق لولزم زوجیۃ الاثنین عددیۃ علی جمیع الاوضاع الممکنۃ الاجتماع
مع العددیۃ ولیس کذلک فان من الاوضاع الممکنۃ الاجتماع مع العددیۃ کونہ فردا والزوجیۃ لیست ملازمۃ
علی ہذا الوضع قال شارح المطالع فیہ ضعف لانا نختار ان الکبری لزومیۃ فانہ کلما کان الاثنان عددا کان
موجودا الزومیۃ ضرورۃ ان عددیۃ الاثنین یتوقف علی وجودہ فکلما کان الاثنان موجودا کان زوجا لزومیۃ ایضا
لان تحقق الاثنینیۃ یقتضی الزوجیۃ فلوانتج اللزومیتان لزومیۃ انتج القیاس مع تلک الکبری لزومیۃ وایضا المقدم
لیس ہو العدد مطلقا بل عددیۃ الاثنین والفردیۃ لیست مما امکن اجتماعہ مع عددیۃ الاثنین لانہ مناف
للاثنین فزوجیۃ الاثنین مناف لعددیۃ علی جمیع الاوضاع الممکنۃ الاجتماع معہا فیصدق لزومیۃ ورد بانا لانسلم
ان عددیۃ الاثنین الفرد معلول لوجود ضرورۃ ان الممتنعات غیر معللۃ فالصغری ممنوعۃ ولو سلم فالکبری ممنوعۃ
فان وجود الاثنین ح اعم من ان یکون زوجا اوفردا والعام لایستلزم الخاص فلا یصدق لزومیۃ بل اتفاقیۃ
وایضا کون الاثنین عددا لایستلزم الوجود الاتری ان کون المفروض من الطیور کالعنقاء جوہرا لایوجب وجودہ
فی الخارج وکذا کون الجبل من الیاقوت اوبحر من الزیبق جوہرا لایستلزم کونہ موجودا فی الخارج والا فمن علم
کون شئ جوہرا علم کونہ موجودا وبالجملۃ لایلزم من کون کل اثنین عددا کون کل اثنین موجودا فی الخارج واما
قولہ وایضا المقدم الخ فلیس بشئ اذ لا مجال للمجیب ان یقول بمنافاۃ فردیۃ الاثنین لعددیۃ والا لکون الصغری
کاذبۃ ومنہا ما افاد بعض الاعلام قدس سرہ ان کلیۃ الکبری ممنوعۃ فان من تقادیر عددیۃ الاثنین الفردیۃ
والزوجیۃ غیر لازمۃ علیہا وان ادعی لزوم الزوجیۃ علی ذلک التقدیر یلزم صدق النتیجۃ وان اخذت اتفاقیۃ
کلیۃ خاصۃ یمنع کون الصغری اتفاقیۃ فان المقدم فیہا کاذب وہذا الضرب من القیاس غیر منتج لانہ منتج
غیر مفید انما ذلک فیما اذا کانتا اتفاقیتین خاصتین وہذا الکلام فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ **قولہ** وہو مرکب
من مقدمتین اعلم ان القیاس الاستثنائی یترکب من مقدمتین احدہا شرطیۃ متصلۃ اومنفصلۃ وثانیہما دالۃ
علی الوضع اوالرفع وہی احدی جزئی تلک الشرطیۃ اونقیضہ حملیۃ اوشرطیۃ باعتبار ترکب الشرطیۃ من حملیتین
اوشرطیتین اوحملیۃ اوشرطیۃ وشرط انتاجہ امور الاول کلیۃ الشرطیۃ المستعملۃ فیہ متصلۃ کانت اومنفصلۃ والا
لجاز کون وضع اللزوم والعناد مغایرا لوضع الاستثناء فلم یلزم من وضع احد جزئیہا ورفعہ وضع الآخر اورفعہ
لایکون الاستثناء متحققۃ فی جمیع الازمنۃ اوعلی جمیع الاوضاع اویکون وضع اللزوم اوالعناد لعینہ

وضع الاستثناء الثانی کون الشرطیۃ لزومیۃ او عنادیۃ لان الاتفاقیۃ غیر منتجۃ کما ہو مشروح فی شرح المطالع وغیرہ
الثالث کون تلک الشرطیۃ موجبۃ لکون السلب عقیما فانہ لو لم یکن بین امرین اتصال وانفصال لم یلزم من وجود
احدہما او نقیضہ وجود الآخر او نقیضہ **قولہ** فاستثناء عین المقدم ینتج التالی لان وجود الملزوم مستلزم لوجود
اللازم ولا عکس لجواز کون اللازم اعم فلا یلزم من وضعہ وضعہ **قولہ** واستثناء نقیض التالی الخ لاستلزام عدم
اللازم عدم الملزوم فرفعہ رفعہ ولا عکس لجواز ان یکون اللازم اعم وہہنا سوال مشہور تقریرہ انہ یجوز ان یکون
انتفاء اللازم محالا فعلی تقدیر وقوعہ جاز عدم بقاء اللزوم اذ المحال جاز ان یستلزم محالا آخر فلا یلزم انتفاء
الملزوم علی ہذا التقدیر فلا نسلم استلزام رفع اللازم رفع الملزوم واجیب بان اللزوم حقیقۃ امتناع الانفکاک
فی جمیع الاوقات والتقادیر فوقت الانفکاک وہو وقت بقاء اللزوم داخل فی الجمیع فہذا المنع یرجع الی منع
اللزوم وقد فرض ہف وہذا لا یسمن ولا یغنی عن جوع لان المعتبر فی کلیۃ الشرطیۃ اللزوم علی جمیع التقادیر الممکنۃ
الاجتماع مع المقدم ووقت عدم اللزوم غیر ممکن الاجتماع فلا یرجع الی منع صدق الشرطیۃ والتحقیق ما افاد
بعض الاعلام انا انما ندعی ان الاستثناء انما ینتج صادقۃ اذا کان مقدمتاہ صادقتین وان ارتفاع اللازم
فی الواقع مستلزم لارتفاع الملزوم فیہ فتجویز استحالۃ اللازم یرجع الی منع صدق الاستثناء فیکون غیر صحیح
قولہ فاستثناء عین احدہما اعلم انہ اذا کان المنافاۃ بین المقدم والتالی فی الصدق والکذب معا کما فی
المنفصلۃ الحقیقیۃ فینتج وضع کل رفع الآخر ورفع کل وضع الآخر لامتناع الاجتماع والارتفاع فیحصل
نتائج اربعۃ کقولنا العدد اما زوج او فرد لکنہ زوج ینتج انہ لیس بفرد لکنہ فرد فہو لیس بزوج لکنہ لیس بزوج
فہو فرد لکنہ لیس بفرد فہو زوج وان کان المنافاۃ فی الصدق فقط فینتج وضع کل رفع الآخر والا لزم صدقہما
ولا عکس لجواز ارتفاعہما نحو ہذا الشیٔ اما شجر او حجر فاذا کان شجرا لم یکن حجرا واذا کان حجرا لم یکن شجرا وان کان
المنافاۃ فی الکذب فقط ینتج رفع کل وضع الآخر والا یلزم کذبہما معا لا وضع کل رفع الآخر لجواز ارتفاعہما صدقا
ولقد اقتفینا اثر المص العلامۃ قدس سرہ حیث بینا مبحث القیاس بالقول المجمل والتفصیل کما قال قدس سرہ
موکول الی الکتب الطوال **قولہ** الاستقراء ہو الحکم علی الکلی الخ قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات الاستقراء
الذی یستوفی الاقسام حقیقۃ اعنی التام فقد یقع فی البراہین والذی یدعی فیہ الاستیفاء ویوخذ علی انہ
مستوفی بحسب الشہرۃ فقد یقع فی الجدل وما عداہما مما یخیل انہ یشتمل علی اکثر الاقسام ولا یدعی فیہ الاستیفاء
فہو لیس باستقراء بل ملحق بہ ویستعمل فی سائر الصناعات وہذا صریح فی انہ یجب فی الاستقراء ادعاء الحصر وقد

تبعه السيد المحقق قدس سره فی بعض كتبه حيث قال لابد فی الاستقراء حصر الكلی فی جزئياته ثم اجراء الحكم واحد علی تلك
الجزئيات ليتعدی ذلك الحكم الی ذلك الكلی فان كان ذلك الحصر قطعيا بان تحقق انه ليس له جزئی آخر كان الاستقراء
تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية
وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان كان هناك جزئی آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكن ادعی
بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالاعم الاغلب فی غالب
الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة هذا كلامه والمص العلامة قدس سره قد خالف ذلك بناء علی انه لو وجب
ادعاء الحصر فيه افاد الاستقراء الجزم وان كان ادعائيا فيكون طريق لا يصال فيه قطعيا مع ان طريق الايصال
فی الاستقراء ظنی ويكفی فی تعدی الحكم الی الكلی ادعاء الاكثر لان الظن تابع للاعم الاغلب والحق ان الاستقراء
علی نحوين الاول تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها شئ وهو يفيد اليقين ويسمی قياسا مقسما والثانی تتبع اكثر
الجزئيات وهو يفيد الظن ولا يجب ادعاء الحصر فی هذا الاستقراء فتامل قوله التمثيل هو اثبات حكم فی جزئی الخ
اعلم ان التمثيل يسمی فی عرف الفقهاء قياسا ويسمون المقيس عليه اصلا والمقيس فرعا والمعنی الجامع المشترك
علة والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد علی الغائب فالفرع غائب والاصل شاهد ففی قولهم السماء حادث لانه
متشكل كالبيت والبيت شاهد والسماء غائب والمتشكل معنی جامع والحادث حكم ولا بد فی التمثيل من هذه الاربعة
والفقهاء لا يخالفونهم الا فی الاصطلاحات وليعلم ان حاصل التمثيل انه قد وجدت علة الحكم فی الفرع وكلما وجدت
وجد فيلزم وجوب الحكم قطعا لو سلم مقدماته غاية الامر ان مقدماته لو كانت ظنية كان ظنيا كما فی القياس الخطابی
فافهم قوله احدهما الدوران احتج بعضهم علی علية الوصف بدوران الحكم معه ای ترتبه عليه وجودا ويسمی بالطرد
وبعضهم بدورانه معه وجودا وعدما ويسمی الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول
حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا قوله فالدوران دليل الخ فيه ما قيل ان مجرد الدوران لا يصلح آية لكون
المدار علة للدائر بل لابد من صلاحية المدار للتاثير والعلية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل علی العلية
لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق او تلازم تعاكس قوله وهو انهم يعدون اوصاف الاصل الصالحة للعلية
ويحصرونها فی عدد فلا بد ههنا من بيان الحصر فی الاوصاف المذكورة وابطال علية بعض الاوصاف لتعين الباقی
منها للعلية كما يقال ان علة الحدوث فی البيت الخ قوله ومن الاقيسة المركبة الخ قد عرفت فيما سبق ان
القياس المنتج للمطلوب لا يكون مركبا الا من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن قد يحتاج فی حصول المطلوب الی

كسب قياس آخر كك حتى ينتهي الكسب الى المقدمات البديهية فيكون هناك قياسات مرتبة محصلة للقياس
المنتج للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بان يكون جميع نتائج تلك الاقيسة مصرحة
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وكل ا د فكل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج
ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ا د وكل د ه فكل ج ه ومنه قياس الخلف
ومرجعه الى قياسين شرطيين احدهما اقتراني مركب من متصلتين احدهما الملازمة بين المطلوب الموضوع على
انه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة والاخرى الملازمة بين نقيض المطلوب على انه حق وبين امر محال
وهذه الملازمة قد تكون بينة وقد تكون نظرية محتاجة الى البيان فينتج متصلة من المطلوب على انه ليس بحق و
من امر محال وثانيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي
لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتحصله انه لو لم يصدق النتيجة يصدق نقيضها ولو صدق نقيضها
لما صدق الكبرى او الصغرى لان الكبرى ان لم يصدق فذاك وان صدقت لم يصدق الصغرى
لانتظام الكبرى مع نقيض النتيجة قياسا منتجا لنقيض الصغرى انتج لو لم يصدق النتيجة لم يصدق الكبرى والصغرى
لكنهما صادقتان فتصدق النتيجة كذا في شرح المطالع واعلم انه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في وجه
تسميته هذا القياس بالخلف ان الخلف اسم للشئ الردي والمحال ولذلك سمي القياس وهذا التفسير اشبه مما
يقال انه انما سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر
ثم ان قياس الخلف يقابل المستقيم من وجوه منها ان المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب اول الامر والخلف
لا يتوجه اولا الى اثبات المطلوب بل الى ابطال نقيضه ومنها ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة
للمطلوب والخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب ومنها ان المستقيم يشترط فيه ان يكون مقدماته مسلمة في انفسها
او ما يجري مجرى التسليم بخلاف الخلف ومنها ان المطلوب في الخلف يوضع اولا ثم ينتقل منه الى نقيضه و
في المستقيم لا يكون موضوعا اولا حتى يتم تاليفه وتحصيل قوله لطالبي الصناعة وذلك لان مطلوبهم انما هي
العصمة عن الخطاء في الفكر وهو انما يتم بطلب المادة المناسبة للمطلوب وتاليف الهيأة الموصلة اليه والخطاء
قد يقع في تاليف الهيأة وهو الاقل والعاصم عن هذا الخطاء قوانين الصورة وكثيرا ما يقع الخطاء في طلب
المادة المناسبة لانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا والعاصم عن هذا الخطاء قوانين المادة
اعني مبحث الصناعات الخمس المشتمل على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض فلابد

لطالبی الصناعة من البحث عن مواد الاقیسة علی وجه البسط والتفصیل لیعصموا عن الخطاء فی الفکر علی اتم وجه قوله
مع قلة جدوی هذه القیاسات اذ لا ینتفع بها اصلا لا فی الدنیا ولا فی الآخرة کما صرح به العلامة الشیرازی فی شرح
حکمة الاشراق قوله ورفضوا امر المادة اعلم ان بعضهم حذفوا ذکر البعض من الصناعات الخمس راساً کالجدل والخطابة
والشعر واوردوا البعض تبرکا کالبرهان والمغالطة وبعضهم اقتصروا فی بیانها علی حدود الصناعات الخمس قوله
وای باعث اغراهم لعل الباعث لهم علی ذلک انهم توهموا ان الحاجة الی المنطق لیس الا فی تالیف الهیئاة
اذ الخطاء انما یقع فی الترتیب ویستنبط هذا المعنی من کلام المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ایضاً حیث قال
المواد الاول لجمیع المطالب هی التصورات والتصورات الساذجة لا ینسب الی الصواب والخطاء ما لم یقارن
حکما واستعمال المواد التی لا یناسب المطلوب لا ینفک عن سوء ترتیب او هیاة البتة اما بقیاس بعض الاجزاء
الی بعض واما بقیاسها الی المطلوب فاما المواد القریبة للاقیسة التی هی المقدمات فقد یقع الفساد فیها
انفسها دون الهیئاة والترتیب اللاحقین بها وذلک لما فیها من الهیئاة والترتیب بالنسبة الی الافراد الاولی
وفیه نظر لانه ان اراد بقوله المواد الاول لجمیع المطالب الخ ان کل تصور یفرض فهو مادة لای مطلب کان
فهو باطل قطعا لان کل مطلوب لا یمکن ان یستحصل من ایة مادة کانت بل لا بد لکل مطلوب من مباد معینة
ومواد مخصوصة فاذا لم یورد فی الکتابة تلک المواد المخصوصة امکن حینئذ صحة الترتیب والهیئاة فیها ولم یکن الفساد
الا من جهة المادة نعم لو اورد فی الفکر المواد المخصوصة المطلوب وعرض غلط لم یکن ذلک الا من جهة الصورة
وان اراد ان بعض التصورات مادة لبعض المطالب فهو صحیح لکن اذا اورد غیر ذلک البعض من التصورات فی
ذلک المطلوب کان فاسداً الا من جهة الصورة بل من جهة المادة وکون التصورات الساذجة مما لا ینسب الی
الصواب والخطاء مسلم لکن لا یجدیه شیئاً اذ عدم قبول التصور الساذج الصواب والخطاء لا یستلزم ان لا یکون
جعله مادة للمطلوب صوابا او خطاء بل یجوز ان لا یکون نفس التصور صوابا او خطاء ویکون جعله مادة للمطلوب
صوابا او خطاء کما اذا اردنا تحدید شئ ووضعنا العرض العام موضع الجنس والخاصة موضع الفصل فهو تعریف صحیح
بحسب الصورة فاسد بحسب المادة وما فی شرح المطالع ان الغلط من جهة المادة ینتهی بالآخرة الی الغلط
من حیث الصورة لان المبادی الاول بدیهیة فلا یقع فیها الغلط فلو کانت صحیحة الصورة لکانت المبادی
الثوانی ایضا صحیحة وهلم جراً فلا یقع الغلط اصلا لیس بشئ لان کون المبادی الاول ضروریة انما ینافی وقوع
الغلط فی التصدیق بها ولا ینافی وقوعه باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب فلا یلزم ان ینتهی الغلط من جهة المادة

الی الغلط من جہۃ الصورۃ فتأمل ولا تغفل **قولہ** ولا بد للفطن اللبیب من ان یہتم الخ وذلک لان اہم الاشیاء
بالانسان ان یشتغل بما تکمل بہ ذاتہ الشخصیۃ ثم یشتغل بما ینفع نوعہ ولما کان ذات الانسان عبارۃ عن النفس
الناطقۃ فقط اذ ہی الجزء الاشرف منہ فالمقصود الاصلی تکمیلہا وکمالہا المکسوب بمعرفۃ وہی انما تحصل من القیاس
النفسی والقیاس النفسی ہو البرہان فالواجب علی الانسان اولا معرفۃ البرہان واذ لا بد من تقدم معرفۃ القیاس
فیجب ان یفرغ من القیاس الی البرہان ثم لما کان الاشتغال بما ینفع نوعہ اہم شیٔ لہ بعد تکمیل ذاتہ الشخصیۃ
فکانت ہناک قیاسات نافعۃ فی الامور الشرکیۃ بعضہا فی الامور الکلیۃ وبعضہا فی الامور الجزئیۃ فیجب علیہ ان
یتعلم ہذہ الاصناف لنفعہا فی الامور المدنیۃ وان یتعلم المغالطۃ لیکون لہا قدرۃ علی التحرز عنہا استفادۃ عن
الوقوف علی اسبابہا وعللہا وبہذا ظہر ان منافع البرہان والمغالطۃ شاملۃ لکل واحد من یتعاطی النظر فی العلوم
بحسب الانفراد اما البرہان فمنافعہ بالذات کمعرفۃ الاغذیۃ المحتاجۃ الیہا واما السفسطۃ فبالعرض کمعرفۃ السموم
المتحرزۃ عنہا ومنافع الثلثۃ الباقیۃ بحسب الاشتراک فی المصالح المدنیۃ ومن ثمہ قال العلامۃ الشیرازی
فی شرح حکمۃ الاشراق المنطق بعضہ فرض لانہ لتکمیل الذات وبعضہ نفل وہو ما سواہ من اقسام القیاس لانہ
للخطاب مع الغیر وبمثلہ نطق الکتاب الالٰہی حیث قال تعالی وَادْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ ای بالبرہان و
ذلک لمن یطیقہ ویحیلہ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ ای الخطابۃ وذلک لمن لا یطیقہ ویقصر عنہ وَجَادِلْہُمْ بِالَّتِیْ ہِیَ
اَحْسَنُ ای بالمشہورات المحمودۃ وذلک لمن یتعصب للمعاندۃ قال الشیخ فی الفصل الاول من المقالۃ الاولی
من الفن الثامن من منطق الشفاء بعد ما فسر الآیۃ الکریمۃ بالنحو المذکور اخر الجدلی عن الصناعتین لان ذینک
مصروفتان الی الفائدۃ والمجادلۃ مصروفۃ الی المعاندۃ والغرض الاول ہو الافادۃ والغرض الثانی ہی
مجاہدۃ من یتعصب للمعاندۃ والخطابۃ ملکۃ وافرۃ النفع فی مصالح المدن وبہا تدبر العامۃ **قولہ** فاسمع ان
القیاس باعتبار المادۃ الخ وجہ الضبط ان القیاس اما ان یفید تصدیقا او تاثیرا غیرہ کالتخییل والتعجب
وما یفید تصدیقا لا یخلو اما ان یفید تصدیقا جازما او غیر جازم والجازم اما ان یعتبر فیہ کونہ حقا او لا یعتبر
وما یعتبر فیہ ذلک اما ان یکون حقا او لا یکون فالمفید للتصدیق الجازم الحق ہو البرہان وللتصدیق الجازم
الغیر الحق ہو السفسطۃ وللتصدیق الجازم الذی لا یعتبر فیہ کونہ حقا او غیر حق بل یعتبر فیہ عموم الاعتراف
ہو الجدل ان کان ہو کذلک والا فہو الشغب وہو مع السفسطۃ تحت صنف واحد ہو المغالطۃ وللتصدیق
الغالب الغیر الجازم ہو الخطابۃ وللتخییل دون التصدیق ہو الشعر ولبعض المنطقیین ہہنا تقسیمات آخر الی ہذہ

الاقسام لانهم يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان او الصدق والكذب اما الاول فهو ان البرهان يتالف من
الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين
ولا يكون وقوع احدهما على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات
الاقلية التي يدعي انها اكثرية او واجبة واما الثاني فهو بان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل
ما يغلب فيه الصدق والخطابة ما يتساوي فيه الصدق والكذب والمغالطة ما يغلب فيه الكذب والشعر
من الكاذبات وهذا افاد الشيخ في الشفاء ان القياس المركب من المشهورات او المسلمات جدلي وليس من
شرط المشهور او المسلم ان يكون لا محالة صادقا بل كثيرا ما يشتهر الكاذب ايضا فلا يلزم للشهرة او التسليم غلبة
الصدق لانه لو اشترط في القياس الجدلي ان يكون مقدماته اكثرية الصدق لوجب على الجدلي ان ينظر في
كل مقدمة انها هل هي ارجح يسيرا من متساوي الصدق والكذب ويجوز ان يكون صادقة في الكل وذلك
ما يصعب صعوبة تامة وان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة كاذبة اكان هذا القياس جدليا فقد
بطل اشتراط اكثرية الصدق فيه وان لم يكن جدليا لم ينحصر الصناعة في هذه الخمسة فقد وضح انه لا يجب ان
يتعرض بحال كيفية الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة قوله فصل في البرهان وما يتعلق به اعلم ان
المركب لما يتألف من البسائط والخاص ربما لا ينساق الى الذهن الا بعد العام فمن حق فن يبحث فيه عن البسيط
او العام ان يقدم على فن يبحث فيه عن المركب والخاص فليس لي حفظ الاوضاع بين فنون لا يتوقف بعض منها
على بعض حاجة ضرورية بل هي متساوية المراتب متدانية الدرجات فانما يقدم من بينها ما يهم والفنون التي نحن
بصددها كذلك فليس في حفظ الاوضاع وصيانة الترتيب بينها وطر لا محيص عنه بل لا اخلق منها بالتقديم هو
ما يهم وهو البرهان فان ما يعطيه البرهان هو التوصل الى كسب الحق واليقين اهم المطالب بخلاف ما يفيده سائر
الفنون منها ما يتعلم ليحترز عنه ومنها ما يتعلم ليرتاض ويبكت به معاند الحق ومنها ما يقتضي ليقتدر به على مخاطبة الجمهور
في حملهم على المصالح لما يظنون منه ظنا فبالحري ان يقدم البرهان تقديما للاهم على ما لا يهم وصرفا للهمة الى
الفرض قبل النفل ومنهم من رأى تقديم الجدل لما فيه من حسن التدريج من العام الى الخاص فان القياس
الجدلي يتالف من المقدمات المشهورة او المسلمة وهي اعم من المقدمات الاولى البرهانية وهي المحسوسة والمجربة
واولية القياس وهي الفطريات فان مدار الجدل على الاستقراء والقياس وكل منهما برهاني وغير برهاني ولا الاستقراء
البرهاني هو المستوفي فكثيرا ما يوخذ في البرهان من حيث هو صادق ويوخذ في الجدل من حيث انه مشهور واما

المواد الثواني البرهانية فهي وان كانت في الاكثر مما لا يكون مشهورا ولكن لنسب التي بين تلك الحدود يستعمل في الجدل اعم مما يوخذ في البرهان كما ان صورة القياس المطلق اعم من القياس البرهاني الا ان القياس المطلق من جوهريات القياس البرهاني بخلاف المقدمة الجدلية بالقياس الى المقدمة البرهانية فالا بتداء بالاعم ثم التدرج الى الاخص وان لم يكن الاعم مقوما له امر نافع وايضا فان المجهول اذا طلب فانما يتوصل اليه غالبا بايراد قياسات جدلية على سبيل الارتياض ثم يتخلص منها الى القياس البرهاني فلا باس ان قدم الجدل على البرهان واما المغالطة فان قدمت فانما تقدم تقدم الضار لا النافع بخلاف الجدل والمواد المغالطية مباينة للمواد البرهانية واما صناعة الشعر والخطابة فاذ موضوعها الامور الجزئية لا يكاد ينفع في الامور الكلية فلاحظ لها من التقدم ثم اعلم ان مبادي القياسات اما ان يصدق بها اولا الثاني ان لم يجر مجرى ما يصدق به لم ينتفع به في التصديق والقياسات وان جرى مجراه بسبب تاثير يقوم به في النفس فيقبضها او يبسطها فهو مبدء القياس الشعري والاول اما ان يكون تصديقها على وجه ضرورة اما ضرورة ظاهرية وذلك بالحس والتواتر والتجربة او ضرورة باطنية اما عن مجرد العقل وهو الاولي او واجب القبول وعنه مستغنيا فيه بشئ فاما ان يكون هذا الشئ المعين حاضرا في العقل بلا كسب فيسمى مقدمة فطرية القياس ولا يكون هذا الشئ المعين حاضرا فيكون مكتسبا ولا كلام فيه فان الكلام في المبادي واما عن خارج عن العقل وهو احكام القوة الوهمية او يكون تصديقها على وجه تسليم فاما ان يكون على سبيل تسليم صواب او تسليم غلط والثاني ان يسلم المسلم شيئا على انه امر آخر لمشابهة اياه والاشتراك بين الامرين في لفظ او معنى ويسمى مقدمات متشبهة والاول اما على سبيل تسليم مشترك او على التسليم من واحد فيكون نافعا في القياس الذي يخاطب هذا الواحد ولا ينفع المخاطب به نفعا حقيقيا او محمودا والاول اما ان يكون متعارفا بين الناس كلهم فهو لغير نادرة منهم لا يحلونه محل الشك فهذه مشهورات مقبولة لم يتبين صدقها بالضرورة او فطرة وليس ببعيد ان يكون منها ما هو كاذب ويعتقد لانفعال من الحياء وغير ذلك او يكون رايا يستند الى طائفة مخصوصة ويلقب مشهورات محدودة او رايا يستند الى واحد او اثنين او عدد محصور يوثق بهم ويسمى المقبولات او يكون تصديقها على وجه غالب وهي التي يظن بها ظنا من غير جزم فاما ان يظن بها انها تضاهي المشهورات في بادي الرأي فاذا تامل علم انها غير مشهورة واما ان يظن بها على سبيل القبول من ثقة ومنها ما يظن بها من جهات اخرى لا لانها مشهورة فاذن مبادي القياسات مخيلات ومحسوسات ومجربات ومتواترات واوليات ومقدمات فطرية القياس ووهميات ومشهورات مطلقة ومشهورات محدودة مسلمات ومقبولات ومشبهات ومشهورات في

بادی الرأی او مظنونات ظناً وههنا قسم من مبادی القیاسات وهی التی لیست مبادی من جهة القیاس نفسه ولکنها
مبادی من جهة المعلم وهو ان یکلف المعلم المتعلم تسلیم شیء ووضعه لیبتنی علیه بیان شیء آخر فیسلمه ویضعه ویسمی اصولا
موضوعة ومصادرات هذا خلاصة ما افاده الشیخ فی برهان الشفاء قوله اعلم ان البرهان قیاس مؤلف الخ اعلم
ان التصدیق الجازم الذی یعتقد معه بالفعل وبالقوة القریبة من الفعل ان المصدق به لایمکن ان لایکون
علی ما هو علیه هو الیقین الدائم الحق واما ما لایعتقد فیه ذلک الاعتقاد فهو تصدیق لایقال انه یقین دائمی بل هو
یقین وقتاً ما کما صرح به الشیخ فی اوائل برهان الشفاء فالقیاس الذی یکون النتیجة فیه یقینیة فان مقدماته یقینیة
فان ما لیس یقینی لایفید الیقین فهذا القیاس یمکن ان یوصف بالیقینی من جهة ان نتیجته یقینیة ویمکن ان
یوصف به من جهة ان مقدماته یقینیة ولکن الثانی اولی له فی ذاته بخلاف الاول فان النتیجة خارجة عن القیاس
بخلاف المقدمات فیقینیة المقدمات اولی بان یکون ماخوذا فی حده بخلاف یقینیة النتیجة ولذا قال البرهان
قیاس مؤلف من الیقینیات ای من المقدمات الیقینیة وهذا هو مراد من قال ان البرهان قیاس مؤلف
یقینی یعنی انه یقینی المقدمات کما یدل علیه اقحام لفظ المؤتلف فی البین والا فلفظ المؤتلف حشو لاطائل
تحته واعلم انه لما وقع فی کلام المعلم الاول ان البرهان قیاس مؤتلف یقینی من مقدمات یقینیة لمطلوب
یقینی وفسر الیقین بما یکون الحکم فیه ضروریا لایزول فهم اکثر الناس من ذلک ان البرهان لایستعمل الا المقدمات
الضروریة ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبیعیة وما تحتها یستعملون غیر الضروریات عن امثالها مع کونهم مبرهنین
اضطروا الی القول بانه لایستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریة ورد علیهم الشیخ ببیان حال النتائج
اولا فقال فی الاشارات المطالب فی العلوم کما قد تکون ضروریة وهی کحال الزوایا للمثلث وکقبول الانقسام
الغیر المتناهی للجسم فقد تکون ایضاً غیر ضروریة اما ممکنة صرفة کالبرء للمسلولین او وجودیة کالخسوف للقمر قال المحقق
الطوسی فی شرحه الممکنة تکون ضروریة ایضاً اذا کان المطلوب هو امکان الحکم نفسه وحینئذ یکون الامکان محمولا
لا جهة وتکون وجودیة اذا کان المطلوب هو وجود الحکم او عدمه والوجودیة تکون اما اکثریة کوجود اللحیة للرجل او
متساویة کالاذکار للحیوان واقلیة کوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلی الوجود اکثر العدم فهما داخلان فی
الاکثری الشامل للموجب والسالب ویکون الوجودی بهذا الاعتبار اما اکثریا او متساویا والمتساوی المطلق او
الاقلی باعتبار الوجود فقلما تکونان مطلوبین لتعذر الوقوف علیهما فالمطالب العلمیة اما ضروریة واما وجودیة اکثریة
وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الی ان البرهن لایستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریة واما

التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان لامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكك المتساوي الصنافة تكون مطالب
للبرهن خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكن واما وجودية ثم انه انتقل من بيان حال
المطالب الى الاستدلال به على حال المقدمات فقال كل جنس من مطالب يخصه مقدمات مناسبة يفيده يقينا
فالبرهن ينتج الضروري ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كك بل يكون جميعها اما غير
ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ووجه كلام المعلم الاول
بانه يحتمل احد معنيين الاول ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص
الضروريات منها بالذكر لان البرهن ينتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات ربما يستنتج من غيره
ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق صدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحق بالحكم ومحصلها ان صدق مقدمات البرهان في امكانها او ضروريتها او اطلاقها صدق ضروري
فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في انفسها او ممكنة ثم ان لمقدمات
البرهان شرائط منها ان تكون اقدم بالذات من نتائجها لان المقدمات علل للنتيجة والعلة اقدم بالذات
على المعلول ومنها ان تكون اقدم منها عند العقل ومعناه ان يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها
ومنها ان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها سواء كانت مقومة او اعراضا ذاتية فان العرض الغريب لا يفيد العلم
بما لا يناسبه ومنها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات او بحسب الوصف فالمراد من الضرورة امتناع الانفكاك
مطلقا ليعم الضرورة الوصفية ومنها ان تكون كلية قال المحقق الطوسي وهي ههنا ان تكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس
على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك
على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا والتفصيل مذكور في برهان
الشفاء قوله وليس الامر كما زعم الخ لان الماخوذ في البرهان قطعية المقدمات لا ضروريتها فيجوز ان يكون بعضها
قطعية نظرية لكن النظرية لا بد لها من دليل مؤلف من مقدمات قطعية نظرية او ضرورية ولا يتسلسل الدلائل
ولا تدور فوجب الانتهاء الى مقدمات ضرورية قوله ولا يحتاج الى واسطة خارجة واذا توقف العقل بعد
تصور الاطراف فهو اما النقصان الغريزة واما التدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات وبالجملة مجرد تصور

طرفيها يكفي للحكم سواء كان الطرفان بديهيين او نظريين ولذا يتفاوت الاوليات جلاءً وخفاءً قوله الثالث الحدسيات
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الحدسيات جارية مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس
لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من
جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك
فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها انتهى وهذا الكلام نص على وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات
مع ان المطالب العقلية التي لا استمداد فيها ولا في مباديها من الحس اصلا قد تكون حدسية لسنوح مباديها فيه
بل النظريات كلها عقلية كانت او حسية تصير حدسية عند حصول القوة القدسية والفرق بين الحدسيات والفطريات
ان المبادي في الفطريات لازمة لمطالبها بخلاف الحدسيات فان مباديها قد تغيب عن تصور مطالبها عند
قصد تحصيلها وانما يحصل بالحركة كما في من ليس هذه المطالب عنده حدسية وقد يحصل بلا حركة فكرية لكن بعد
شوق وتعب ضرورة اختلاف الحدس باختلاف الاشخاص والاذهان فالاولى ان يعد الفطريات من الحدسيات
ضرورة اندراج الاخص تحت الاعم وما قيل المطالب العقلية المجزوم بها بشعور المبادي دفعة وان كانت حدسية
على ما هو المشهور لكن المحققين ذهبوا الى نظريتها بناء على انها من صفات المعلوم الذي يتوقف مطلق حصوله على
النظر فحصوله للبعض من غير نظر لا ينافي نظريته فلا يخفى وهنه وسخافته مما سبق فتذكر قوله والفرق بين الحدس الخ
قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الفكر قد يطلق على مجموع الحركتين اي الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي
الى المطالب وقد يطلق على الحركة الاولى وقد يطلق على الترتيب اللازم للحركة الثانية كما اصطلح عليه المتأخرون
حيث فسروا الفكر بترتيب امور معلومة للتأدي الى المجهول والحدس يقابل للمعنى الاول من الفكر فانه انتقال
من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين لا دفعتين كما صرح
به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثاني بناء على انه عبارة عن الانتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الفكر مقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة لان ما هو مبدأ لاحدهما
منتهى للاخر وما هو منتهى لاحدهما مبدأ للاخر والحركة الاولى مبدأها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه
المبادي ومنتهاه المطلوب وما قيل ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان للبعض
على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الاخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على النظر ففيه ما عرفت

سابقا قوله ومن ہذا العلم الخ اعلم ان اختلاف البدیہیۃ والنظریۃ باختلاف الاشخاص والاوقات علی تقدیر کونہما صفتین للعلوم ظاہر فان معلوما واحدا یمکن ان یکون حصولہ لشخص متوقفا علی النظر فیکون نظریا بالنسبۃ الیہ وحصولہ للآخر غیر متوقف علیہ فیکون بدیہیا بالنظر الیہ وکذا فی الوقتین لا یقال یلزم علی ہذا توارد العلتین المستقلتین علی معلول واحد قلت للشیئ حصولات متعددۃ وحصولہ لصاحب القوۃ النظریۃ غیر حصولہ لصاحب القوۃ القدسیۃ فالشیئ المعلول للحدس والنظر واحد بالعموم ولا استحالۃ فی تعدد العلل المستقلۃ لمعلول واحد بالعموم واما علی تقدیر کونہما صفتین للعلم فمعنی اختلافہما باختلاف الاشخاص والاوقات ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ربما یکون لبعض انحائہ ضروریا وبعضہ نظریا یعنی ان معلوم ہذا العلم قد یکون بدیہیا بالعرض بواسطۃ علم وقد یکون نظریا بواسطۃ علم آخر نعم من عرف البدیہی بما لا یتوقف حصولہ المطلق علی النظر والنظری بما یتوقف مطلق حصولہ علی النظر جعل البدیہیۃ والنظریۃ من اوصاف المعلوم فلا یختلف البدیہیۃ والنظریۃ عندہ باختلاف الاشخاص والاوقات اصلا ولیعلم انہم اختلفوا فی ان البدیہیہ والنظریۃ ہل ہما صفتان للعلم بالذات او المعلوم بالذات فذہب الاکثرون الی انہما صفتان للمعلوم ظنا منہم ان المرتب علی النظر ما ہو المقصود منہ ولیس المقصود تحصیل حقیقۃ العلم فالبدیہیۃ والنظریۃ لیس من عوارض العلم اولاً بالذات وفیہ نظر لانہ ان ارید ان المقصود من النظر لیس تحصیل حقیقۃ العلم بالوجود الظلی فنسلم لکنہ بمعزل عن المعزل وان ارید انہ لیس المقصود تحصیل حقیقۃ العلم القائم بالمدرک بالوجود الاصلی فمم بل المقصود من النظر ہو العلم بالاشیاء لا نفس تلک الاشیاء فان قلت المقصود من التحدید حصول کنہ المحدود بای فرد من افراد العلم کان فالمرتب علی النظر ہو المعلوم قلت المقصود من التحدید ہو العلم بکنہ المحدود وانکشافہ للمدرک لا وجودہ وحصولہ بلا انکشاف فالحق ان البدیہیۃ والنظریۃ صفتان للعلم حقیقۃ وبالذات والمقصود بالنظر ہو العلم بالاشیاء وانکشافہ لا وجود نفس المعلومات الا بالعرض فعلی ہذا لا یمکن ان یکون علم واحد بدیہیاً ونظریاً معاً بل ہما مختلفان شخصا نعم ذات المعلوم قد تکون بدیہیۃ وقد تکون نظریۃ معاً بمعنی انہ قد یتعلق بہا علم لا یتوقف علی النظر فتکون بدیہیۃ وقد یتعلق بہا علم یتوقف علی النظر فتکون نظریۃ بالعرض قال قولہ ولا الیہا المشاہدات اعلم ان المشاہدات ثلثۃ اقسام الاول ما نجدہ بحواسنا الظاہرۃ کالحکم بان الشمس مشرقۃ والنار محرقۃ والثانی ما نجدہ بحواسنا الباطنۃ کالحکم بان لنا جوعاً وعطشاً الثالث ما نجدہ بنفوسنا من غیر دخل للآلات وہی کشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاخیران یسمیان وجدانیات ہذا ان لم یکن مدرکات العقل الصرف مندرجۃ

فی القسم الثانی وان ارید بالحس الباطن قوۃ سوی الحس الظاہر فیدخل مدرکات العقل الصرف ایضافی ہذا
القسم واعلم ان الاول من الحسیات احکامہا جزئیۃ وان الحس لایدرک الا الجزئیات فلا یفید الحس
الا ان ہذا النار حارۃ واما الحکم بان کل نار حارۃ فحکم عقلی استفادہ العقل من الاحساس بجزئیات
ذلک الحکم والوقوف علی علاتہ وقال قوم لاحکم للحس فی الکلیات ولا فی الجزئیات اما الاول فظاہر و
اما الثانی فلان حکم الحس فی الجزئیات یکون فی معرض الغلط کثیرا الا انری الصغیر کبیرا والعنبۃ فی الماء
بقدر الاجاصۃ ونری المعدوم موجودا کالسراب وغیر ذلک والجواب ان مقتضی ماذکران لایجزم العقل
بحکم کلی او جزئی بمجرد الاحساس نحن نساعدکم علیہ فان جزم العقل فی الکلیات والجزئیات لیس
بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلک من امور اخری یوجب الجزم لا ان لایوثق بجزم العقل بما جزم
بہ وکیف لایوثق بجزمہ مع ان بداہۃ العقل شاہدۃ بصحتہ وانتفاء الغلط عنہ کما فی قولنا الشمس مضیئۃ والنار
محرقۃ والحاصل ان افادۃ الحس العلم من الضروریات التی لایلیق ان ینکرہ عاقل ونعم ماقیل لمنکر افادتہ
سم وعمی واما القسم الثانی من الحسیات فہی قلیلۃ النفع فی العلوم فانہا غیر مشترکۃ فلا تقوم حجۃ علی الغیر
فان ذلک الغیر ربما لم یجد فی باطنہ ماوجدناہ **قولہ** الباصرۃ اعلم ان البصر قوۃ حاصلۃ فی ملتقی العصبتین
المجوفتین النابتین من مقدم الدماغ تتلاقیان وتصیر تجویفہما واحدا ثم تفترقان منہ الی العینین بالانعطاف
یدرک بہا الالوان والاضواء اما بانطباع شبح المرئی فی جزء من الرطوبۃ الجلیدیۃ کما ہو رای الطبیعیین
او بخروج الشعاع من العین علی ہیئۃ مخروط قاعدتہ عند سطح المرئی وراسہ عند مرکز البصر سواء کان ذلک
المخروط مصمتا او مؤلفا من خطوط مجتمعۃ فی الجانب الذی یلی الراس متفرقۃ فی الجانب الآخر او علی ہیئۃ
خط مستقیم کما ہو مزعوم الریاضیین علی اختلاف فیما بینہم او بمقابلۃ المستنیر للباصرۃ من غیر انطباع
ولا خروج شعاع کما ذہب الیہ الاشراقیون ولکل من المذاہب دلائل مذکور فی موضعہ وقد ذکرنا
نبذا من ہذا البحث فی حواشینا المعلقۃ علی حواشی شرح الرسالۃ القطبیۃ ان شئت الاطلاع علیہ
فارجع الیہا **قولہ** والسامعۃ السمع قوۃ مترتبۃ فی العصبۃ المفروشۃ فی مقعر الصماخ بہا تدرک الصوت بتوقف
ادراکہا علی وصول الہواء المنضغط المتکیف بکیفیۃ الصوت بسبب التموج الحاصل من قرع او قلع وہما موجبان
لتموج الہواء ویشترط مقاومۃ المقروع للقارع والمقلوع للقالع کما فی قرع الطبل وقلع الکرباس بخلاف
القطن والمراد بوصول الہواء الحامل للصوت الی الصماخ لیس ان ہواء واحدا بعینہ یتموج ویتکیف بالصوت

بل نما مایجاور ذلک الہواء المتکیف بالصوت تیموج وتکیف بالصوت ایضا وہکذا الی ان تیموج وتکیف
بہ الہواء الراکد فی الصماخ فیدرکہ السامعۃ **قولہ** والشامۃ الشم قوۃ مودعۃ فی الزائدتین النابتین فی الخیشوم
الشبیہتین بحلمتی الثدی بہا تدرک الروائح بوصول الہواء المتکیف بکیفیۃ ذی الرائحۃ الی آلۃ الشم وذہب
بعضہم الی ان ادراک الروائح بتبخر وانفصال اجزاء من ذی الرائحۃ تخالطہا الاجزاء الہوائیۃ فیصل الی
الشامۃ وقیل بفعل ذی الرائحۃ فی الشامۃ من غیر استحالۃ فی الہواء ولا تبخر وانفصال والتفصیل فی موضعہ
قولہ والذائقۃ الذوق قوۃ منبثۃ فی العصب المفروش علی جرم اللسان بہا تدرک الطعوم التسعۃ وتفتقر
الی توسط الرطوبۃ اللعابیۃ الخالیۃ عن المثل والضد بل عن الطعوم کلہا لتؤدی طعم المذوق الی الذائقۃ
فان المریض لتکیف لعابہ بطعم الخلط الغالب علیہ لا یدرک طعوم الاشیاء الماکولۃ والمشروبۃ فان المحرور یجد
طعم العسل مرا ثم لا وتوسطہا اما بان تخالط اجزاء لطیفۃ من ذی الطعم فیغوص فی جرم اللسان الی الذائقۃ او
بان تتکیف نفس الرطوبۃ بالطعم بسبب المجاورۃ فیغوص وحدہا فیکون المحسوس کیفیتہا وہو تالی اللمس اذ
یتمکن بہ علی جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات کما ان اللمس یتمکن بہ علی مثل ذلک فی الملموسات
قولہ واللامسۃ اللمس قوۃ ساریۃ بوساطۃ الاعصاب فی جمیع البدن بہا یدرک الحرارۃ والبرودۃ والرطوبۃ
والیبوسۃ والخشونۃ والملاسۃ والصلابۃ واللین والخفۃ والثقل وہی فی الحیوان کالغاذیۃ فی النبات
قال الشیخ اول الحواس الذی بہ یصیر الحیوان حیوانا ہو اللمس فانہ کما ان للنبات غاذیۃ یجوز ان تفقد
سائر القوی دونہا کذلک حال اللامسۃ للحیوان فان مزاجہ من الکیفیات اللامسۃ وفسادہ باختلالہا والحس
طلیعۃ النفس فیجب ان یکون الطلیعۃ الاولی ہو ما یدل علی ما یقع بہ الفساد ویحفظ بہ الصلاح وان یکون قبل
الطلائع التی یدل علی امور یتعلق بہا منفعۃ خارجۃ عن القوام ومضرۃ خارجۃ عن الفساد والذوق وان کان
والا علی الشئی الذی بہ یستبقی الحیوۃ من المطعومات فقد یجوز ان یبقی الحیوۃ بدونہ لارشاد الحواس الاخر
علی الغذاء الموافق واجتناب الضار ولیس شئی منہا بعین علی ان الہواء المحیط بالبدن محرق او مجمد
لشدۃ الاحتیاج الیہ کان بمعونۃ الاعصاب ساریا فی جمیع الاعضاء الا ما یکون عدم الحس نفع لہ کالکبد
والطحال والکلیۃ لئلا یتاذی مما یلاقیہا من الحاد اللذاع فان الکبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والکلیۃ مصبان لما فیہ لذع کالرئۃ فانہا دائمۃ الحرکۃ فیتالم باصطکاک بعضہا ببعض وکالعظام
فانہا اساس البدن ودعامۃ الحرکات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمۃ بما یرد علیہا من المصاکا

ہذا کلامہ واختلفوا فی ثبوت ہذہ القوۃ للافلاک فقال بعضہم انہا توابع الحیوۃ فتکون ثابتا للافلاک ایضا وبعضہم قالوا انہا لیست من توابع الحیوۃ مطلقا فعندہم لیس للافلاک قوۃ لامسۃ وقیل ان اللامسۃ انما تکون لجذب الملائم ودفع المنافر فیکون وجودہا فی الفلک لامتناع الکون والفساد علیہ وفیہ ان ہذا انما یجری فی الارضیات واما فی الفلکیات فیجوز ان یوجد لغرض آخر کتلذذہا بالملامسۃ والاصطکاک ثم المشہور انہا واحدۃ فی جمیع البدن وذہب الشیخ الی تعددہا فقیل اربع قوی وقیل خمسۃ والتفصیل یطلب من موضعہ **قولہ** من الحواس الباطنۃ التی ہی ایضا خمس بشہادۃ الاستقراء وما قیل انہا اما مدرکۃ او معینۃ علی الادراک والمدرک اما مدرک للصور وہی الحس المشترک واما مدرک للمعانی وہی الوہم والمعینۃ اما معینۃ بالتصرف وہی المتخیلۃ واما معینۃ بالحفظ فاما بحفظ الصور او بحفظ المعانی والاول الخیال والثانی الحافظۃ فغیر مفید للحصر العقلی **قولہ** الحس المشترک وہی قوۃ مودعۃ فی مقدم البطن الاول من الدماغ یجتمع فیہا صور المحسوسات بالحواس الخمس الظاہرۃ بالتادی الیہا فیطالع النفس صورہا فیہا ولذا یسمی بالیونانیۃ بنطاسیا ای لوح النفس واستدل علی وجود ہذہ القوۃ بوجوہ منہا انا نحکم ببعض المحسوسات علی بعض کقولنا ہذا الاسود ہو ہذا الحار وان ہذا الاصفر حلو والحاکم بین الشیئین یحتاج الی حضورہما عندہ ولا یمکن حصول ہذین الشیئین فی النفس لامتناع ارتسام المادیات فیہا ولا فی حس من الحواس الظاہرۃ لان الحس الظاہر لا یدرک غیر نوع من احد من المحسوسات فلابد من قوۃ غیر الحس الظاہر یجتمع فیہا صور المحسوسات ومنہا انا نشاہد القطرۃ النازلۃ خطا مستقیما والشعلۃ الجوالۃ دائرۃ تامۃ ولا وجود لہما فی الخارج فلابد من وجودہا فی قوۃ سوی البصر لان البصر لا یرتسم فیہ الا ما یقابلہ فیکون فی قوۃ غیر البصر ومنہا ان النائم قد یشاہد صورا لا وجود لہا فی الخارج فیکون وجودہا فی قوۃ من القوی الباطنۃ وہی المسماۃ بالحس المشترک وہہنا مباحث طویلۃ الاذیال ذکرہا وایرادہا یوجب الاطالۃ والاملال **قولہ** والخیال الذی ہی خزانۃ لہ اعلم ان الخیال قوۃ مرتبۃ فی آخر التجویف المقدم من الدماغ وہی خزانۃ للصور المدرکۃ للحس المشترک حافظۃ للصور المنطبعۃ فیہ وذلک لانہ لو لم تکن تلک القوۃ لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشیء ثانیا فلو لم نعرف انہ ہو المبصر اولا ما حصل التمیز بین الضار والنافع والصدیق والعدو وہو مغائر للحس المشترک لان الحافظ غیر القابل وایضا الصور الحاصلۃ فی الحس المشترک قد تزول بالکلیۃ بحیث یحتاج الی احساس جدید کما فی النسیان وقد تزول لا بالکلیۃ بحیث تحضر

بادنی التفات کمانی الذہول فلو لم یکن مخزونۃ فی قوۃ اخری بحیث یستحضرہا الحس المشترک من جہتہا
لما بقے فرق بین الذہول والنسیان وفیہ کلام مذکور فی موضعہ **قولہ** والوہم المدرک للمعانی
الجزئیۃ المتعلقۃ بالمحسوسات کالعداوۃ الجزئیۃ التی تدرکہا الشاۃ من الذئب فیہرب عنہ والصداقۃ
الجزئیۃ التی تدرکہا السخلۃ من امہا فیمیل الیہا ولا تدرکہا القوۃ العاقلۃ بلا واسطۃ آلۃ جزئیۃ ولیست
الآلۃ ہی الحس المشترک لانہ مدرک للصور المدرکۃ بالحواس الظاہرۃ ولا الخیال لانہ حافظ للصور لا مدرک
لہا فمدرکہا قوۃ اخری ہی المسماۃ بالوہم وہی قوۃ مرتبۃ فی اول التجویف الاخر من الدماغ **قولہ** والحافظۃ
خزانۃ للمعانی الجزئیۃ فہی للوہم کالخیال للحس المشترک والمحل لہا آخر التجویف الاخر من الدماغ **قولہ**
والمتصرفۃ وہی قوۃ مودعۃ فی التجویف الاوسط من شانہا ترکیب الصور والمعانی والتفصیل
فیہا وہذہ القوۃ تسمے باعتبار استعمال العقل ایاہا مفکرۃ وباعتبار استعمال الوہم ایاہا متخیلۃ وتفصیل ہذہ المباحث
یطلب من کتاب الشفاء **قولہ** وخامسہا التجربیات قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات المجربات یحتاج
الی امرین احدہما المشاہدۃ المتکررۃ والثانی القیاس الخفی وذلک القیاس ہو ان یعلم ان الوقوع المتکرر
علی نہج واحد لا یکون اتفاقیا فاذن ہو انما یستند الی سبب فیعلم ان ہناک سببا وان لم یعلم ماہیۃ ذلک السبب
وکلما علم حصول السبب حکم بوجود المسبب قطعا وذلک لان العلم بسببیۃ السبب وان لم یعرف ماہیتہ
یکفی فی العلم بوجود المسبب والفرق بین التجربۃ والاستقراء ان التجربۃ یقارنہا ہذا القیاس
والاستقراء لا یقارنہ ثم ان التجربۃ قد تکون کلیا وذلک عندما یکون تکرار الوقوع بحیث لا یحتمل
معہ اللاوقوع وقد یکون اکثریا وذلک انما یرجح طرف الوقوع مع تجویز اللاوقوع وقد یکون حکم
واحد مجربا کلیا عند شخص واکثریا عند آخر وغیر مجرب اصلا عند ثالث ولا یمکن اثبات المجربات للمنکر الذی لم
یتول التجربۃ واعلم ان بعضہم نازعوا فی کونہا من الیقینیات فان حاصلہا یرجع الی الطرد والعکس وہو انا رأینا
ترتب الاسہال علی شرب السقمونیا مرۃ بعد اخری وہو لا یفید الظن ایضا فضلا عن الیقین لجواز ان یکون لخصوصیۃ
مادۃ الشارب الذین وقع التجربۃ فیہم مدخل فی ترتب الآثار ومع ذلک لا ینافی کون الدائر مع الشئ
وجودا وعدما معللا الا عند ابطال القول بالفاعل المختار لانہ علی تقدیر القول بہ یمکن ان یقال ان الفاعل
المختار اجری عادتہ بایجاد ذلک الاثر عقیب شرب السقمونیا من غیر ان یکون لہ تاثیر فیہ ثم ان المنطقی لا یبحث
عن سبب حصول الیقین بعد حصولہ انما ذلک علی الفلسفی **قولہ** وسادسہا المتواترات اعلم انہ قد اشترط فی

فی المتواترات شرائط الاول کون المخبر بہ ممکن الوقوع الثانی ان یکون تعدد المخبرین بحیث یبلغ فی الکثرۃ الی حد یمتنع تواطؤہم علی الکذب عادۃ الثالث ان یکون ذلک الخبر مستندا الی الحس فان التواتر فی الامور العقلیۃ کحدوث العالم وقدمہ لایفید الیقین الرابع استواء الطرفین والوسط اعنی بلوغ جمیع طبقات المخبرین فی الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد یستحیل اتفاقہم علی الکذب عادۃ **قولہ** واختلفوا

اہ اختلفوا فی اقل عدد التواتر فقیل اربعۃ وبعضہم جزموا بانہ لایحصل بخبر الاربعۃ والالحصل بقول شہود الزنا فلم یحتج الی التزکیۃ وقیل خمسۃ وقیل عشرۃ وقیل اثنا عشر عدد نقباء موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام وقیل عشرون لقولہ تعالی وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ وقیل اربعون عدد الجمعۃ علی قول بعض الفقہاء وقیل سبعون والحق ان تعین العدد لیس بشرط بل الضابطۃ مبلغ یفید الیقین وہو یختلف باختلاف الاشخاص والاوقات واختلاف الواقعۃ وتفصیل الکلام فی ہذا المقام مذکور فی اصول الفقہ **قولہ** فہذہ الستۃ الخ اعلم ان العمدۃ من ہذہ المبادی الاولیات اذ لایتوقف فیہا الا ناقص الغریزۃ کالبلہ والصبیان او مدنس الفطرۃ بالعقائد الباطلۃ المضادۃ للاولیات کما فی بعض العوام والجہال ثم القضایا الفطریۃ القیاس ثم المشاہدات واما الحدسیات والمجربات والمتواترات فہی وان کانت حجۃ للشخص فی نفسہ لکنہا لیست بحجۃ علی غیرہ الا اذا شارکہ فی الامور المقتضیۃ من التجربۃ والحدس والتواتر فلا یمکن ان یثبت جاحدہا علی سبیل المناکرۃ ثم ان بعضہم حصر المقاطع فی البدیہیات والمشاہدات ولعل وجہہ ان البدیہیات تشتمل الفطریات فانہا وان کانت مشتملۃ علی واسطۃ لکنہا لازمۃ لتصور الطرفین فیکون تصورہما کافیا فی الحکم بہا فادرجت فی الاولیات والحسیات تشتمل المجربات والمتواترات للاستناد الی الحس فیہا وان کان مع التکرار وکذا الحدسیات فانہا تحتاج الی تکرر المشاہدۃ عندہم **قولہ** زعم قوم تفصیل المقام ان المعتزلۃ وجمہور الاشاعرۃ ظنوا ان الدلائل النقلیۃ لاتفید الیقین لتوقفہا علی العلم بالوضع والارادۃ والاول انما یثبت بنقل اللغۃ والنحو والصرف واصول ہذہ العلوم الثلثۃ تثبت بروایۃ الاحاد وفروعہا تثبت بالاقیسۃ وکلاہما ظنیان والعلم بالارادۃ یتوقف علی عدم النقل ای عدم نقل معانیہا المخصوصۃ الی معان اخری وعدم الاشتراک وعلی عدم المجاز وعدم التخصیص وعدم التقدیم والتاخیر ولا یجزم بانتفاء تلک الامور ولابد من العلم بعدم المعارض العقلی اذ لو وجدہ لیقدم علی الدلیل النقلی قطعا بان یأول النقلی من معناہ الی معنی آخر وعدم المعارض العقلی غیر یقینی اذ غایۃ ما فی الباب عدم الوجدان وہو لایفید القطع بعدم الوجود والحق ان ہذا لیس بشیٔ کما

لان الدلائل النقلية قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة وتلك القرائن تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم وضع لفظ الارض والسماء وغيرهما لمعانيها والتشكيك سفسطة وكذا الحال في الماضي
والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذا الالفاظ قرائن
مشاهدة او منقولة نقلا متواترا تحقق العلم بالوضع والارادة واما مجرد احتمال المعارض العقلي فلا ينافي
القطع بمدلول اللفظ كما ان احتمال المجاز لا ينافي القطع بكون اللفظ حقيقة فالدليل اما عقلي بجميع مقدماته
او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني النقلي المحض الذي
لا يتصور اصلا اذ صدق المخبر لابد عنه وانه لا يثبت الا بالعقل واما الثالث فهو ما نسميه بالنقلي لتوقفه
على النقل في الجملة وعلى هذا فانحصر الدليل في القسمين العقلي الصرف والمركب من العقلي والنقلي ولذا
قال نعم لو قيل ان النقلي الصرف الخ يعني ان النقلي الصرف لا يفيد اليقين فانه لابد من صدق المخبر
وهو لا يثبت الا بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل فافهم **قوله** فصل البرهان قسمان قد عرفت ان
القياس الذي يكون مقدماته يقينية هو البرهان فلابد ان يكون حده الاوسط معطيا للتصديق بثبوت
الاكبر للاصغر فهو علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لا يكون برهانا على ذلك الحكم
فان كان مع ذلك علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا يسمى برهان اللم لان اللمية هي العلية
وهو يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا والا فهو برهان الان اذ الانية هو الثبوت وهو انما يفيد ثبوت الحكم
في نفس الامر لا عليته وتفصيل المقام ان برهان اللم وهو البرهان المطلق الاوسط فيه علة لوجود الاكبر
للاصغر في الوجود كما انه علة له في التصديق فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه
علة لوجوده للاصغر كما تقول حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا
فحمى زيد تنوب غبا فالحمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد او
يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود
اذ لا يستنكر ان يكون الشيء معلولا لعلة ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة لمعلول كما ان الحركة
الى فوق معلول لطبيعة النار ثم انها علة للوصول الى حيزها الطبعي فيكون الحركة الى فوق مع كونها
معلولة لطبيعة النار علة لحصول الطبيعة في الحيز الطبعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في
نفسه وبحسب ذاته فانه لا يمتنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان هذا اعتبار غير اعتبار الذات قال الشيخ

في برهان لتسفار ربما كان الاوسط في البرهان معلول الاكبر بالحقيقة لكنه ليس بمعلول لوجود الاكبر في الاصغر
بل انه وان كان بالحقيقة معلولا للاكبر فانه يكون علة لوجود العلة في المعلول فانه لا يمتنع ان يكون العلة اولا
موجودة لشئ فيكون ذلك الشئ معلولا ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة لمعلول اٰخر فتكون هذه الواسطة
معلولة في الوجود للاكبر لكنها علة لوجود علته في معلول اٰخر وليس سواء ان تقول وجود الشئ ووجود الشئ
للشئ ولا تناقض ان تقول ان هذا معلول للشئ ثم تقول لكنه علة لوجود هذا الشئ في معلول اٰخر فان حركة
النار معلولة مثلا لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشئ التي حصلت عنده ففعلت فيه
لذلك هي التي تجعل حدا اوسطا دون نفس طبيعة النار لان طبيعة النار لا تكون علة للاحراق بذاتها الا
بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه مثلا فالشئ الذي هو علة هو علة لوجود الاكبر مطلقا هو علة
له في كل موضوع ولوجوده في كل اصغر والا فهو علة لا لوجوده مطلقا ولكن لوجوده في موضوع ما واما
العلة لوجود الاكبر في الاصغر فليس يجب ان يكون لا محالة علة للاكبر بل ربما كانت معلولا له على الوجه الذي
قلنا انتهى واعلم ان المشهور في مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ان
يقال هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان او يقال الانسان حيوان وكل حيوان جسم واورد
عليه الشيخ اشكالا وقال مما يشكل اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حساسا وما
لم يكن الانسان حساسا لم يكن حيوانا لان الجسم والحس سببان لوجود الحيوان فما لم يوجد الشئ لم يوجد ما يتعلق
وجوده به واجاب عنه بما محصله انه فرق بين المادة والجنس والفصل والصورة فالمادة والصورة علتان
لوجود النوع المركب فهما يتقدمان عليه وليسا محمولين عليه وهما باعتبار كونهما جنسا وفصلا ليسا متقدمين
على النوع وجودا بل هما موجودان بوجوده ويحملان عليه فللجنس الاعلى وفصله اعتباران احدهما
اعتبارهما من جهة طباعهما والثاني اعتبارهما من جهة المناسبة الى موضوعاتهما فاذا اعتبرناهما بالاعتبار
الثاني لم نجد ان الجنس الاعلى يوجد اولا بنفسه للنوع ثم تتلوه الجنس الذي دونه ويحمل بعده بل نجد كل
ما هو اعلى تابعا في الحمل للاسفل فانه لا يحمل جسم على الانسان الا الجسم الذي هو الحيوان فشرط الجسم الذي
يحمل عليه ان يكون حيوانا فما يحمل عليه الجسم اولا هو الحيوان ثم الانسان فالحيوان علة لثبوت الجسم للانسان
وان كان الجسم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون الحيوان علة لوجود الجسم للانسان
فربما وصل المعلول الى الشئ قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول علته اليه ووجودها له اذا لم يكن وجود العلة

فی نفسها و وجودہا لذلک الشئ واحد اشل وجود العرض فی نفسہ و وجودہ فی موضوعہ فان لعلۃ فیہما واحد
ولیس کک حال الجسم والانسان فانہ لیس وجود الجسم ہو وجودہ للانسان فکون لانسان جسماً معلول للحیوان
وانکان وجود الحیوان فی نفسہ معلولا للجسم وبہذا ظہر اندفاع ما قیل ان الاکبر اذا کان علۃ او جزاً
للاوسط فکیف یکون محمولا علیہ متحدا معہ وایضا الاکبر ذاتی للاصغر وقد ثبت عندہم ان الذاتی لا
یکون معللا لانہ بین الثبوت لذی الذاتی فکیف یجعل الوسط علۃ لما لا علۃ لہ ولثبوت ما ہو بین الثبوت
وجہ الاندفاع ان الاکبر اذا کان جنسا للاوسط کانت جنسیۃ باعتبار و علیتہ باعتبار آخر وبالجملۃ لا تناقض
بین کون الاکبر علۃ للاوسط کالجسم للحیوان وبین کونہ محمولا علیہ لاختلاف الجہۃ فالسبب غیر محمول والمحمول
غیر سبب وکذا لا تناقض بین کونہ محمولا علی الاصغر حملا بالذات وبین کونہ محمولا علی الاصغر بواسطۃ حملہ
علی الاوسط وقولہم الذاتی لا یعلل معناہ ان حمل لذاتی لیس بواسطۃ امر خارج ولا باس فی کون حملہ بواسطۃ
ذاتی آخر فما اشتہر ان ثبوت الذاتیات للذات غیر معلل اصلا لیس لشئ ولعلک قد تفطنت مما ذکر ان الاستدلال
بوجود المعلول لشئ علی ان لہ علۃ کقولنا کل جسم مؤلف وکل مؤلف لہ مؤلف برہان لمی ضرورۃ ان
الاوسط فیہ اعنی المؤلف علۃ لثبوت المؤلف للجسم وانکان ہو فی نفسہ معلولا لہ واورد علیہ بان
ہذا المثال لا یطابق الممثل لہ فان الاکبر فیہ ہو لہ مؤلف فانہ المحمول علی الاوسط لا مؤلف فانہ غیر محمول
علی الاوسط والعلۃ للمؤلف انما ہو المؤلف لا لہ المؤلف واجاب عنہ المحقق الدوانی فی حواشیہ الجدیدۃ
علی شرح التجرید بان الاکبر فی الحقیقۃ ہو المؤلف لا لہ المؤلف ولذلک غیر المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
بقولہ ولکل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط ہو المؤلف بفتح اللام وقد تکرر بزیادۃ حرف اللام والمحمول علیہ
مع ہذہ الزیادۃ والمؤلف بکسر اللام فیکون النتیجۃ ح قولنا لکل جسم مؤلف ولا یجب تکرر الحد الاوسط من
غیر زیادۃ ونقصان بل تکررہ بالزیادۃ والنقصان لا یخل بالانتاج کما مر واورد علیہ بان الاوسط
انما ہو مفہوم المؤلف بالفتح وکذا الاکبر انما ہو مفہوم المؤلف بالکسر ولیس احدہما علۃ للآخر علی تقدیر ان
یراد بہا مفہوماہما للتضائف انما العلیۃ بین مصداقیہما وان قیل المراد بالمؤلف کون الشئ ذا اجزاء
یقال علی ہذا لا یکون الاوسط معلولاً للاکبر لان المؤلفیۃ لیست علۃ لکون الشئ ذا اجزاء وانکان الاوسط
علۃ لثبوت الاکبر للاصغر لان کون الشئ ذا اجزاء علۃ لکونہ محتاجاً الی المؤلف فتامل وافاد بعض اہل
التحقیق ان الاستدلال من ثبوت مفہوم المعلول وہو المؤلف او ما یساوقہ لشئ علی کون الشئ ذا علۃ

اومایؤدی موادہ الاولی ان لایعد من القیاسات فضلا عن ان یکون برہانا لمیا او انیا کما نص علیہ
الشیخ فی برہان الشفاء حیث قال اعلم ان توسیط المضاف قلیل الجدوی فی العلوم لان نفس علمک
بان ہذا اخ ہو علمک بان لہ اخا ویشتمل علی علمک بذلک فلا یکون النتیجۃ اعرف من المقدمۃ الصغری
فان لم یکن کذلک بل بحیث یجہل الی ان یبین ان لہ اخا فما تصورت نفس قولک زید اخ وامثال
ہذہ الاشیاء الاولی ان لا تسمی قیاسات فضلا عن ان یکون براہین وفیہ ان البرہان من احد
المتضائفین یمکن علی الآخر لا علی وجہ توسیط المضاف بل علی وجہ توسیط السبب الموقع لہ بان یقال
ہذا حیوان یولد آخر من نوعہ من نطفتہ وکل حیوان کذلک فلہ ابن فہذا الحیوان لہ ابن فافہم واما برہان
الان وہو ما لا یکون الاوسط فیہ علۃ لثبوت الاکبر للاصغر فی نفس الامر ولا لوجود الاکبر فی نفسہ بل
للتصدیق بثبوت الاکبر للاصغر قد یکون الحد الاوسط فیہ معلولا لوجود الاکبر فی الاصغر ویسمی دلیلا کما
تقول زید متعفن الاخلاط لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط فان حمی زید معلول
لکونہ متعفن الاخلاط وقد یکون مضائفا لہ فی الوجود وقد یکون مشارکا لہ فی معلولیۃ ثالث کما تقول
ہذا المحموم قد عرض لہ بول ابیض خاثر فی غلبۃ الحرارۃ وکل من یعرض لہ ذلک خیف علیہ السرسام فالبول
الابیض والسرسام معلولان لعلۃ واحدۃ وہی حرکۃ الاخلاط الی ناحیۃ الدماغ واندفاعہا نحوہ ولیس
احدہما علۃ للآخر ولا معلولا واعلم انہ قد صرح الشیخ فی برہان الشفاء ان العلم الیقینی بما لہ سبب لا یحصل الا
من جہۃ العلم بسببہ وما لا سبب لہ اما ان یکون بینا بنفسہ او مایؤسا عن بیانہ بوجہ یقینی والمراد بالعلم الیقینی
العلم بضرورۃ ثبوت المحمول للموضوع ودوامہ کما یظہر من کلامہ فی برہان الشفاء حیث قال العلم الذی
ہو بالحقیقۃ یقین ہو الذی یعتقد فیہ ان کذا کذا ویعتقد انہ لا یمکن ان لا یکون کذا اعتقادا لا یمکن ان
یزول فان قیل للتصدیق الواقع ان کذا کذا من غیر ان یقترن بہ التصدیق الثانی انہ یقین فہو یقین
غیر دائم بل ہو یقین وقتا ما انتہی والحاصل ان النسبۃ التی لہا سبب فی نفس الامر لا یحکم بضرورتہا ودوامہا
بمجرد تصور الموضوع والمحمول اذ لیس بین الموضوع والمحمول تناسب ذاتی لیحکم بملاحظتہ بعدم الانفکاک
بینہما والمشاہدۃ والتجربۃ وغیرہما من اسباب العلم الضروری لا یفید الا مجرد ثبوت احدہما للآخر لا الضرورۃ
او الدوام فیحتاج الی وسط لہ اقتضاء وایجاب لتلک النسبۃ ومما یدل علی ما قلنا ان الشیخ قد اورد علی
نفسہ سوالا حیث قال ان قال قائل اذا رأینا صنعۃ علمنا ضرورۃ ان لہا صانعا ولم یمکن ان یزول عنا

ہذا التصدیق وہو استدلال بالمعلول علی العلۃ واجاب عنہ بما محصلہ ان ہذا علی وجہین الاول ان یکون جزئیا کقولنا ہذا البیت مصور وکل مصور فلہ مصور والثانی ان یکون کلیا کما مر فی مثال المؤلف والمؤلف والاول لیس مما یقع بہ الیقین الدائم ضرورۃ تغیر الجزئیات وتبدل احوالہا واما الثانی فمندرج فی برہان اللم المفید لہذا الیقین فالیقین الدائمی انما یحصل من جہۃ الاسباب والاستدلال علی الشئ باثارہ ولوازمہ وان کان مفید الیقین لکنہ انما یفید مجرد الیقین بوجودہ لا الیقین لضرورتہ اودوامہ فلا یلزم عدم نفع برہان الان کما زعم ہذا وقد بقی بعد خبایا فی ہذا الباب ترکناہا مخافۃ الاطناب وما ذکرنا کاف لشرح الکتاب **قولہ** القیاس الجدلی اعلم ان القیاس الجدلی قیاس مؤلف من المشہورات والمسلمات بین المتخاصمین ای السائل والمجیب اما الاول فما یطابق الاراء المصلحۃ عامۃ متعلقۃ بنظام حوالہم سواء کانت صادقۃ کقولنا العدل حسن والظلم قبیح اوکاذبۃ نحو قتل السارق واجب اورقۃ قلبیۃ وہی قد تکون صادقۃ نحو العفو حسن وقد تکون کاذبۃ کقول اہل الہند ذبح الحیوان مذموم اوحمیۃ سواء کانت صادقۃ نحو الاخ المظلوم واجب النصر اوکاذبۃ نحو الصدیق واجب النصر ظالما کان اومظلوما اوانفعالات خلقیۃ اومزاجیۃ صادقۃ کانت اوکاذبۃ ومن ہہنا یظہر ان للامزجۃ والعادات دخلا عظیما فی الاعتقادات فاصحاب الامزجۃ الشدیدۃ لا یستقبحون الایلام بل یستحسنونہ ویلتذون بہ واصحاب الامزجۃ اللینۃ یستقبحونہ جدا ومن مارس مذہبا من المذاہب حقا کان اوباطلا واعتاد بہ برہۃ من الزمان فانہ بمجرد اعتیادہ بہ من غیر ان یلوح حقیۃ یجزم بصحتہ وان کان باطلا وببطلان ما یخالفہ وان کان حقا ولذلک تری الناس مختلفین فی العادات والرسوم واما الثانی فہو المؤلف من المسلمات بین المتخاصمین وتلک المسلمات مندرجۃ فی المسلمات الخاصۃ وبناء الکلام علیہا یوجب الاقناع للمتخاصمین وان لم تصلح لکونہ حجۃ علی من لا یسلمہا **قولہ** والغرض من صناعۃ الجدل صناعۃ الجدل ملکۃ یقتدر بہا علی تالیف قیاسات جدلیۃ والغرض من ہذہ الصناعۃ الزام الخصم اوحفظ الرای وذلک لان الجدلی اما مجیب یحفظ رایا ویسمی ذلک الرای وضعا وغایۃ سعیہ ان لا یلزم واما سائل یہدم وضعا وغایۃ سعیہ ان یلزم فالمجیب یؤلف قیاسات من المشہورات المطلقۃ اوالمحدودۃ حقا کان اوغیر حق والسائل یؤلفہا مما یتسلمہ من المجیب مشہورا کان اوغیر مشہور واعلم انہ کما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورہا ایضا مما یجب التسلیم والتسلم قیاسا کان اواستقراء اوما کانت غایۃ الجدل ہی الالزام اورفعہ لا التیقن جاز دخول الاصناف الثلثۃ من القضایا

اعنی الواجب والممکن والممتنع فی موادہا کذا فی شرح الاشارات وتفصیل ہذا المبحث بما لامزید علیہ لطلب من کتاب الشفاء قولہ القیاس الخطابی الخ اعلم ان القیاسات الخطابیۃ مؤلفۃ من المظنونات والمقبولات والمشہورات فی بادی الرای التی یشبہ المشہورات الحقیقیۃ حقۃ کانت او باطلۃ وتشترک الجمیع فی کونہا مقنعۃ فکان موادہا ہی ما یصدق بہا بحسب الظن الغالب فصورہا ایضا ما ینتج بحسب الظن الغالب سواء کان قیاسا او استقراء او تمثیلا منتجا کان القیاس فی الواقع او عقیما وغایتہا الاقناع ولما کان الغرض من ہذہ الصناعۃ تحصیل احکام ضارۃ او نافعۃ فی المعاش والمعاد فلا بد ان تکون المقدمات المستعملۃ مقنعۃ للسامعین فلا یجوز استعمال الصوادق الاولیۃ الغیر المقنعۃ وان تکون مشتملۃ علی ترہیب او ترغیب حتی ان المقدمات الغیر المشتملۃ علیہما تعد سفسطۃ فی ہذا المقام وان تکون العبارۃ ظاہر الدلالۃ علی المعنی والا یخل بالمفہوم فیفوت الغرض والتفصیل مذکور فی الشفاء قولہ القیاس الشعری قیاس الخ اعلم ان القیاس الشعری مرکب من المقدمات المخیلۃ من حیث ہی مخیلۃ سواء کانت مصدقۃ بہا او لا وسواء کانت صادقۃ فی انفسہا او لا فتتاثر النفس عنہا قبضا او بسطا فان النفس اطوع للتخییل من التصدیق فاذا قیل للعسل انہ خمر اشتاق الشارب الیہ وسہل علیہ شربہ واذا قیل للعسل انہ مرۃ نفر الطبع عنہ وکرہ ان یذوق عنہ مع انہما کاذبان قال الشیخ فی الشفاء المخیل ہو الکلام الذی یذعن لہ النفس فیبسط عن امور وینقبض عن امور من غیر رویۃ وفکر واختیار وبالجملۃ ینفعل انفعالا نفسانیا غیر فکری سواء کان القول مصدقا بہ او غیر مصدق بہ فان کونہ مصدقا بہ غیر کونہ مخیلا او غیر مخیل فانہ قد یصدق بقول من الاقوال ولا ینفعل عنہ فان قیل مرۃ اخری وعلی ہیأۃ اخری کثیرا ما یؤثر الانفعال ولا یحدث التصدیق فاذ ربما کان المتیقن کذبہ مخیلا واذا کانت محاکاۃ الشئ لغیرہ یحرک النفس وہو کاذب فلا عجب ان یکون صفۃ الشئ علی ما ہی علیہ یحرک النفس وہو صادق بل ذلک اوجب لکن الناس اطوع للتخییل منہم للتصدیق وکثیرا منہم اذا سمع التصدیقات استنکرہا وہرب منہا وللمحاکات شئی من التعجب لان الصدق المشہور کالمفروغ عنہ ولا طراد لہ والصدق المجہول غیر ملتفت الیہ والقول الصادق اذا حرف عن العادۃ والحق بہ شئی یستانس بہ النفس فربما افاد التصدیق والتخییل معا وربما شغل التخییل عن الالتفات الی التصدیق والشعور بہ والتخییل اذعان والتصدیق اذعان لکن التخییل اذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول والتصدیق اذعان ان الشئ علی ما قیل فیہ فالتخییل تفعلہ القول لما ہو

علیه والتصدیق تعقله القول بما القول فیه علیه ای یلتفت الی جانب حال المقول فیه والشعر قد یقال
للتعجب وحده وقد یقال للاغراض المدنیة وعلی ذلک کانت الاشعار الیونانیة والاغراض المدنیة هی فی
احد اجناس الامور الثلثة اعنی المشهوریة والمشاجریة والمنافریة ویشترک الخطابة والشعر فی ذلک لکن
الخطابة یستعمل التصدیق والشعر التخییل والتصدیقات المظنونة محصورة متناهیة یمکن ان یوضع انواعا
ومواضع واما التخییلات والمحاکات فلا تنحصر ولا تحدکیف والمحصور هو المشهور والقریب منه والمشهور
غیر کل ذلک المستحسن فیه بل المستحسن فیه المخترع المبتدع والامور التی تجعل القول مخیلا منها امور تتعلق
بزمان القول وعدد زمانه وهو الوزن ومنها امور تتعلق بالمسموع من القول ومنها امور تتعلق بالمفهوم من
القول ومنها امور تترددبین المسموع والمفهوم ثم بلغ فی بیان ذلک مبلغا من الاطناب کما دابه فی کتاب
الشفاء ترکناه خوفا من الاملال والاسهاب **قوله** مشتملا علی استعارات الخ اعلم ان الاستعارة والتشبیه
ایضا من المحاکات اللفظیة کما صرح المحقق الطوسی وهما قد تکونان فی البسائط کالتعبیر عن الوجه الحسن
بالقمر وقد تکونان فی المرکبات کالتعبیر عن الهلال اذا کان امامه الزهرة انها قوس ترمی بندقة فضة وقد
تکونان فی الذات کالتعبیر عن الثدی بالرمان وعن الوجه بالورد وقد تکونان فی الصفات کالتعبیر عن
فتور العین حین الکرشمة بالسکر والنوم **قوله** ویستحسن استعمال المخیلات الکاذبة لان الناس اطوع
للتخییل منهم للتصدیق کما عرفت ومداره غالبا علی الاکاذیب ومن ثمہ قیل احسن الشعر اکذبه فلا
یلیق بالصادق المصدوق کما یشهد به قوله تعالی وما علمناه الشعر وما ینبغی له **قوله** ولا یشترط الوزن
فی الشعر اعلم ان قدماء المنطقیین کانوا لا یعتبرون الوزن فی حد الشعر ویقتصرون علی التخییل فقط
فالشعر عندهم کلام مخیل والمحدثون یعتبرون معه الوزن ایضا فالشعر عندهم کلام موزون متساوی
الارکان مقفی والجمهور لا یعتبرون فیه الا الوزن والقافیة ولا یعتبرون التخییل فیه فیکون کل کلام له وزن
حقیقی وقافیة شعرا سواء کان ما یفهم منه من البرهانیات او الجدلیات والخطابیات او المغالطات او المخیلات
او الهذیانات والحق ما قال الشیخ فی الشفاء ان الشعر کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة وعند
العرب مقفاة ومعنی کونها موزونة ان یکون لها عدد ایقاعی ومعنی کونها متساویة هو ان یکون کل قول
منها مؤلفا من اقوال ایقاعیة فان عدد زمانه مساو لعدد زمان الاخر ومعنی کونها مقفاة هو ان یکون الحرف
الذی یختم کل قول منها واحدة ولا نظر للمنطقی فی شیء من ذلک الا فی کونه کلاما مخیلا فان الوزن ینظر فیه

اما بالتحقیق والکلیۃ فصاحب علم الموسیقی واما بالتجربۃ وحسب المتمثل عند امۃ امۃ فصاحب علم العروض والتقفیۃ ینظر فیہا صاحب علم القوافی وانما ینظر المنطقی فی الشعر من حیث ہو مخیل قولہ نعم یفیدہ حسناً ورواجاً لانہ ایضاً محاکاۃ ومن ثمہ قیل ان النظم الموزون یشابہ المار فی السلاسۃ والہوا فی اللطافۃ والدر المنظومۃ فی السلک قال بعض المحققین جمیع الاشعار المشتملۃ علی القضایا المخیلۃ صغریات لکبریات مطویۃ ہی ان کل من ہذا شانہ یجب ان یکون محبوبا انکان فی العشقیات او کر ما ممدوحاً انکان فی المدحیات او مذموما انکان فی الہجویات وہکذا فی کل باب لینتج ان فلانا من شانہ ان یکون محبوباً او ممدوحاً او غیر ذلک قولہ والکلام الشعری الخ ہذا غیر مشروط فیہ بالاتفاق وانما ہو من العوارض قولہ والاوائل من الحکماء الیونانیین کانوا احرص الناس علی الشعر وکان اشعارہم اقساماً خص کل واحد منہا بوزن علحدۃ معین علی ما ہو الغرض منہ وکانوا یخصون کل وزن باسم علحدۃ من ذلک نوع یقال لہ طراغوذیا لہ وزن لذیذ یتضمن ذکر الاخیار والخیر والمناقب الانسانیۃ ثم یضاف ذلک الی رئیس یراد مدحہ ومنہ نوع آخر لا یخص بہ مدح انسان واحد او امۃ معینۃ بل الاخیار علی الاطلاق ومنہ نوع یذکر فیہ الشرور والرزائل والاہاجی ومنہ نوع یذکر فیہ المشہورات والامثال المتعارفۃ فی کل فن وکان مشترکا للجدال والحروب والحث علیہا والغضب والضجر ولہ انواع آخر ایضاً وتمام الکلام فی شرح انواعہا واقسامہا واحکامہا مذکور فی کتاب الشفاء قولہ وہو قیاس مرکب الخ قد عرفت ان الوہم قوۃ مرتبۃ فی اول التجویف الآخر من الدماغ بہا یدرک المعانی الجزئیۃ الموجودۃ فی الجزئیات کالعداوۃ والحقادۃ الجزئیۃ ولہا سلطان عظیم ومن ثمہ یقال لہا سلطان القوی الجسمانیۃ ومستخدمہا وہی تقہر قوۃ العاقلۃ فی اکثر القضایا والاحکام فیحکم علی المعقولات باحکام المحسوسات وتوقع النفس فی الغلط فحکمہا فی المحسوسات صادق نحو کل جسم فی جہۃ ولا یترکب منہا السفسطۃ بل الوہمیات المحسوسۃ اعتبرت فی مبادی البرہان لکون احکامہا صادقۃ یصدقہا العقل بخلاف حکمہا فی المعقولات اذ یحکم علیہا باحکام المحسوسات فیکون کاذباً قطعاً کحکمہ ان کل موجود مشار الیہ والسفسطۃ تترکب عنہا قولہ ولولا رد العقل والشرع الخ یعنی لو لم یرد العقل الصرف والشرع احکام الوہم لبقی الالتباس بین الوہمیات والاولیات ولا تمیز احدہما عن الاخر ابداً ولذا تری اکثر الناس منہمکاً فی الاوہام الباطلۃ ولا یتصور النجاۃ عنہا الا بتائید من اللہ تعالی قال الشیخ فی عیون الحکمۃ الفارق بین الاولیات والوہمیات وجدان التناقض فی حکم الوہم دون العقل وتفصیلہ ان الوہم قد یساعد علی التصدیق بما ینتج نقیض حکمہ

والعقل ليس كذلك فعلم ان حكم الوهم كاذب مثلاً تقول ما حصل في حيز وجهة لابد وان تتميز يمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكلما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن ليس بواجب الوجود لذاته فلو حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بجهة فههنا حكم الوهم بحكم ونقيضه ايضا فعلم ان حكمه في غير المحسوس كاذب واما حكم العقل فليس كذلك فعلم انه صادق واورد عليه الامام الرازي بانكم انما حكمتم بفساد حكم الوهم لاجل مساعدة على تسليم مقدمة تنتج لنقيض ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحكم بصدق الحكم العقلي انما يتصور اذا علمنا انه لا يحكم بما ينتج نقيضه في شيء من المواد وهذا يتوقف على ان يعرض عليه جميع المقدمات الغير المتناهية ونعلم انه لا يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فيتوقف صحة الحكم العقلي في قضية معينة مثلا على علم القضايا الغير المتناهية وحصول هذا الشرط متعذر فكذا الفرق المبني عليه والحق ان الوهميات لا تماثل الاوليات في القوة والحقية والا لارتفع الامان عن البديهيات وانما يظن المساواة بينهما بحسب ظاهر الامر والبيان المذكور كاف لازاحة هذا الظن **قوله** وهذه الصناعة الخ اعلم ان كل قياس ينتج ما يناقض وضعا فهو تبكيت فان كان هذا القياس حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فهو مغالطي ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات البرهانية ومشاغبي ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات الجدلية ولابد فيها من ترويج يوجب مشابهة تامة اما في مادة هذا القياس او في صورته والآتي به غالط في نفسه لعدم تميزه بين الشيء وشبيهه او لغفلة عارضة له ناشئة من قلة التدبر والتفكر مغالط لغيره ان كان له شعور بذلك ومع ذلك كان غرضه ان يحدث في ذهن من يخاطب به غلط وبالجملة هذه صناعة كاذبة شبيهة بالاقيسة الحقة او المشهورة ولا ينفع هذه الصناعة لاهل الحق نفعا بالذات بل انما ينفع لهم بالعرض من حيث ان صاحبها لا يغالط في مطالبه ولا يغالطه غيره بتدليس وتلبيس ويقدر على ان لا يغالط المغالط ويدفعه بصناعة وقد يستعمل امتحانا او عنادا اذا كان الباعث عليه الاغراض الفاسدة والاعتقادات الباطلة الناشئة من قلة المادة وعدم تهذيب النفس وتاديبها بالسياسات العقلية والآداب الشرعية **قوله** وصاحب هذه الصناعة الخ قال الشيخ في الشفاء المغالطون طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يرائي بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك والثاني هو الذي يرائي بانه جدلي وانه اتى بقياس من المشهورات وليس كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه او غير نفسه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على قوانين تميزه به

بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقوله والثاني بحسب ما يسمعه وقال ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره ظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والتابعين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية وان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورسيون من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى في الحكمة في العاجلة واما الآجلة فلا آجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناء صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يبحث عن المغالطة التي تكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** وصناعة مغالطة قال بعض المحققين المغالطة لها سبب فاعلي هو العقل الناقص والوهم الزائغ وسبب غائي هو شهرة عند الناس بمراعاة وتعظيمهم اياه والنظر اليه بعين التوقير والرياسة والسبب الصوري لها هو الكذب والخيانة في الباطن والتشبه بزي العلماء والحكماء في الظاهر بالكلام المزخرف والمنطق المزور **قوله** وقال بعض المحققين يرجع الى امر واحد الخ قال بعض المحققين ان السبب الكلي في وقوع الغلط اهمال شرط من شرائط البرهان او الجدل اذ كلما كان للقياس حدود متمايزة موجودة في مقدمتيه على وجه قياسي روعي فيه سائر شرائطه بحسب اشتماله عليه وكانت النتيجة مغايرة للمقدمتين الصادقتين او المشهورتين الاعرفتين من النتيجة كان الانتاج لا يمكن ان يتخلف عنه اذ تخلفها عن القياس انما هو لفقدان شرط من شرائطها وصدقها صدقها وعدم التخلف عنه لاستجماعه جميع شرائطه هي معتبرة فيه فلا يكون المغالطي من الاقيسة قياسا حقيقيا بل مشتبها به وكان اطلاق اسم القياس عليه كاطلاق اسم الحيوان على صورة المنقوشة وانما قلنا ان المغالطي من الاقيسة لا يكون قياسا حقيقة اذ الاشتراك اللفظي يوجب مغايرة حدود الاقيسة وهو يستلزم

اما عدم تکرار الاوسط او کون القیاس غیر القیاس بالنسبة الی النتیجة واخذ ما بالعرض مقام ما بالذات فیوجب
عد الضروری مثلا غیر ضروری وایهام العکس یوجب عد الامور المختلفة الاحکام امورا متساویة الاحکام
کما ان اخذنا بالعرض مقام بالذات یوجب جعل الامور المتغائرة فی الحکم امرا واحدا ولذا عدا ایهام العکس
من انواعه واخذ المقدمات الکثیرة فی مقدمة واحدة یوجب اختلاف مواضع الصدق والکذب وقس علی
ذلک ما عداها وبالجملة یرجع اسباب الغلط بالاجمال الی امر واحد هو اختلال القیاس وبالتفصیل الی امور
عدمیة عددها عدد الاسباب الوجودیة للقیاسات الصحیحة المذکورة فی ابوابها والسبب الکلی للاختلال عدم
الفرق بین الغیر وبین ما هو هو اذ مبنی الغلط اللفظی علی عدم الفرق بین المعانی المختلفة وعد کل واحد منها موضع
الآخر کما ان مبنی اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات علی ذلک ایضا ومبنی تحریف القیاس علی عدم الفرق بین
الاطلاق والتقیید وعد احدهما هو الآخر ومبنی المصادرة علی المطلوب علی عدم الفرق بین النتیجة والمقدمة
وتجویز کون احدهما هو الاخر ومبنی الغلط فی الحمل وتوابعه علی عدم الفرق بین المحمول والشبیه به ومبنی الغلط فی
وضع ما لیس بعلة علة علی عدم الفرق بین مشارکة المقدمات والنتیجة وفی ایهام العکس علی عدم الفرق بین
اللازم وملزومه وعد حکم احدهما حکم الآخر وفی اخذ المسائل مسئلة واحدة علی عدم الفرق بین نقیض الشیء وما هو شبیه
به واختلال شرائط البرهان کالمناسبة بینه وبین ما هو نتیجة وضروریة مقدماته مثلا داخل فی باب وضع ما لیس
بعلة علة والکل راجع الی عدم الفرق بین الغیر وبین ما هو هو فیکون الکل امرا واحدا هو عدم التمیز بین الشیء
وشبیهه ومن ثمه قیل لمبادی هذا الفن المشبهات قوله وینقسم الی ما یتعلق بالالفاظ الخ قال الشیخ فی الشفا
بعد ما بین انه لابد فی المغالطة من ترویج یوقعه فی معرض التشبیه وانما یقع هذا الترویج لاسباب کثیرة
اولها واکثرها وقوعا ما یکون بسبب تغلیط الالفاظ باشتراکها فی حد انفرادها او لاجل ترکیبها ویکون حاصل
السبب فی ذلک انهم تکلموا واقاموا الاسماء فی اذهانهم بدل الامور فاذا عرض فی الاسماء اتفاق حکموا بذلک
علی الامور مثل الحاسب الغیر الماهر اذا غلط فی حسبه وعقده ظن ان حکم العدد فی وجوده هو حکم عقده وکذلک
اذا غالطه غیره وقد اوجب الاتفاق فی الاسم سبب قوی هو ان الامور غیر محدودة ولا محصورة عند المسمین و
لیس حد منهم عند ما یسمی امکنه حصر جمیع الامور التی یروم تسمیتها واخذ بعد ذلک لکل معنی اسما علیحدة بل انما
کان المحصور عنده وبالقیاس الیه الاسماء فقط فعرض من ذلک ان جوز الاشتراک فی الاسماء اذا کانت الاسماء
عنده محصورة ولا یحتمل ان یبلغ بها ترکیب بالتکثیر غیر متناه فعرض اشتراک امور کثیرة فی لفظ واحد ووقعت

المغالطة بسببه وعرض منه مایعرض من عقد الحساب قوله کالغلط الواقع لسبب کون اللفظ مشترکاً
قال الشیخ امامثال التبکیت المغالطے لاشتراک الاسم کمن یقول للمتعلم انه یعلم او لایعلم فان لم یعلم فلیس
بمتعلم وان علمه فلیس یحتاج الی ان یتعلم والمغالطة فی هذا ان قوله یعلم یعنی به انه یحصل له العلم ویعنی
به حصل له والذی یعلم لیس یتعلم یصدق اذا کان لیس یعلم بمعنے انه لایحصل له العلم ویکذب اذا کان
بمعنے حصل له العلم وکذا قول قائل اهل شئ من الشرور واجب اولیس بواجب فانکان واجبا فکل
واجب خیر فبعض الشرور خیر وانکان لیس بواجب فلا یوجد البتة فان ما لایجب له وجود لیس بموجود
والمغالطة بسبب ان الواجب وجوده غیر الواجب العمل به وانما یقال لهما واجب باشتراک الاسم ومفهوم
الواجب الاول ان وجوده ضروری ومفهوم الواجب الاخر ان ایثاره محمود وایضاً قولهم لایخلو اما ان
یکون الذی هو قایم هو القاعد بعینه او لایکون فانکان هو القاعد بعینه فالشئ بعینه هو قائم وقاعد ولکن
غیره فلیس القائم یقدر ان یکون قاعدا والمغالطة ان قولنا القائم یعنے به نفس القائم من حیث هو قائم
ویعنے به الموضوع الذی یکون القیام وتنافیه قوله اذ مع قید من حیث هو ناطق یعنی اثبات قید من
حیث هو ناطق فی المقدمتین اعنی الصغری والکبری یقتضے کذب الصغری وحذفه عنهما یقتضے کذب
الکبری فان حذف من الصغری واثبت فی الکبری لیکونا صادقتین اختلت صورة القیاس لعدم اشتراک
الحد الاوسط ومنهم قولهم الغلط غلط والغلط صحیح فان اخذ موضوع الکبری لفظ الغلط صدقت الکبرے
لکن اختلت صورة القیاس لعدم تکرر الحد الاوسط وان اخذ ما یصدق علیه الغلط کانت الهیئة
هیئة قیاس لکن یکون الکبری کاذبة قوله فنقول من المغالطات الصوریة المصادرة الخ قد زعم بعضهم
ومنهم الشیخ المقتول والامام الرازی ان المصادرة علی المطلوب من الاغلاط التی تتعلق بالمادة قال
بعضهم کالمحقق الطوسی واتباعه ان الخلل فیها راجع الی الصورة دون المادة ولعل التحقیق ما افاد
العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق ان الخلل فی المصادرة علی المطلوب لیس من جهة مادة القیاس
ولا من جهة صورة فان المادة صادقة والصورة صحیحة بل الخلل فیه ان القول اللازم من القیاس لیس
قولا اخر غیر المقدمات مع ان الواجب کونه کذلک قوله کالجالس فی السفینة الخ قال العلامة الشیرازی
المشهور فیما بینهم فی اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ان یقال الجالس فی السفینة متحرک وکل متحرک
لایثبت فی موضوع واحد فینتج المحال وهو ان الجالس فیها لایثبت فی موضوع واحد والحق انه لیس

من ہذا الباب وانما اشتبہ ذلک علیہم بوقوع لفظ العرض والذات فیہ عند بیان وجہ الغلط وذلک لان المقدمتین انما تصدقان اذا قلنا الجالس فی السفینۃ متحرک بالعرض وکل متحرک بالذات لا یثبت فی موضع واحد وح لا یکون الاوسط متکررا او اذا جعل متکررا کان بعض المقدمات او کلہا کاذبۃ وعلی ہذا یکون الغلط من باب سوء التالیف **قولہ** فان الحد الاوسط لہ شعر وقد عرفت فیما سبق ان الحد الاوسط لا یجب ان یکون بالکلیۃ متکررا فی المقدمتین فالغلط فی قولنا الانسان لہ شعر وکل شعر ینبت لم یلزم من عدم جعل محمول الصغری بتمامہ موضوع الکبری فان ذلک غیر واجب بل منشاء الغلط عدم نقل ما بقی بعد حذف ما یتکرر من المقدمتین الی النتیجۃ وہی الانسان لہ ما ینبت فتامل **قولہ** فالغلط فی ہذا المثال الخ یمکن ان یقال الصغری مرکبۃ من موجبۃ وسالبۃ لسبب انضمام الوحدۃ الی الانسان فالموجبۃ الانسان ضاحک والسالبۃ لا شئی غیر الانسان ضاحکا فالقضیۃ الموجبۃ ینتج مع الکبری نتیجۃ صادقۃ والثانیۃ مع الکبری لیست علی تالیف منتج فالغلط انما نشاء من القضیۃ الثانیۃ والحاصل ان الصغری قضیتان واخذت واحدۃ فوقع الغلط وہذا الغلط یسمے باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمۃ جمع المسائل فی مسئلۃ واحدۃ وباعتبار القیاس وضع ما لیس بعلۃ علۃ فافہم **قولہ** والسبب فی الغلط ہو اہمال کلیۃ الکبری قال الشیخ فی الفصل الخامس من اولی قاطیغوریاس الشفاء اذا حمل شئی علی شئی حمل المقول علی موضوع ثم حمل علی ذلک الشئی شئی آخر حمل المقول علی موضوع ثم حمل ذلک الشئی شئی آخر حمل المقول علی موضوع حتی تکون طرفان ووسط فان ہذا الشئی الذی قیل علی المقول علی الموضوع یقال علی الشئی الذی حمل علیہ المقول الاول مثال ذلک ان الحیوان لما قیل علی الانسان حمل المقول علی الموضوع وقیل الانسان علی زید وعمرو ہذا القول بعینہ فان الحیوان ایضا یقال علی زید ہذا القول بعینہ اذ زید حیوان ویشترک مع الحیوان فی حدہ الی حد الحیوان یحمل علیہ لان الحیوان یقال علی طبیعۃ الانسان فکل ما یقال لہ انسان یقال لہ حیوان وزید قیل لہ انسان وقد یتشکک علی ہذا فیقال ان الجنس یحمل علی الحیوان والحیوان یحمل علی الانسان والجنس لا یحمل علی الانسان فنقول ان الجنس لیس یحمل علی طبیعۃ الحیوان حمل علی فان طبیعۃ الحیوان لیس بجنس ولو کان طبیعۃ الحیوان یحمل علیہ الجنس حمل الکلی لکان یلزم ما یلزمون ولکان کل حیوان جنسا کما لما کانت طبیعۃ الحیوان یحمل علیہا الجسم حتی کان کل حیوان جسما کان الانسان جسما لا محالۃ بل ان الذی یحمل علیہ الجنسیۃ ہو طبیعۃ الحیوان عند القاع اعتبار فیہا بالفعل وذلک لاعتبار

تجریدہا فی الذہن بحیث تصلح لایقاع الشرکۃ فیہا وایقاع ہذا التجرید فیہا اعتبار اخص من اعتبار الحیوان
بما ہو حیوان فقط الذی ہو طبیعۃ الحیوانیۃ فان الحیوان بما ہو حیوان فقط بلا شرط تجرید او غیر تجرید اعم
اعتبار امن الحیوان باعتبار شرط التجرید وذلک لان الحیوان بلا شرط یصلح ان یقترن بہ شرط التجرید
فیفرض حیوانا قد نزع عن الخواص المنوعۃ والمشخصۃ واما اذا اخذ بشرط التجرید لم یصلح ان یقترن بہ احد
الشرطین اما احدہما فلانہ قد حصل فلا یصلح تحصیلہ وقرنہ من ذی قبل واما الثانی فلانہ لا یجتمع مع شرط
التجرید فلطبیعۃ الحیوان لابشرط التجرید ولا بشرط الخلط اعتبار اعم ولطبیعۃ الحیوان بشرط التجرید اعتبار
وانما یقال علیہ الجنسیۃ اذا اعتبر فی الذہن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوۃ لعدم مقارن عائق
عن ذلک مثل فصل ینوع وعوارض جزئیۃ تشخص وانما یکون طبیعۃ الحیوان اذا اعتبر لابشرط خلط ولا
بشرط لا خلط فلما کان الموضوع للجنسیۃ حیوانا بشرط لا خلط وبشرط التجرید ولم یکن الحیوان بشرط لا خلط
وبشرط التجرید مقولا علی الانسان بل بلا شرط خلط لم یوجد الجنس مقولا علی الشئ الذی ہو یقول علی
الانسان ثم الجنسیۃ عرض فی ہذہ الطبیعۃ موجود فیہا وجود الشئ فی موضوع واما الجنس فقولہ علی ما یقال
علیہ من ہذہ الطبیعۃ اعنی علی ما یخصصہ بہ الشرط المذکور لیس ہو قول العرض علی المعروض لہ بل
قول المرکب من العرض والحامل علی الموضوع اے لیس قول البیاض علی الانسان بل قول الابیض
علی زید ولو کان الشئ الذی یقال علیہ الجنس مما یقال علی الانسان لم یکن یمتنع کون الجنس بہذہ الصفۃ
من ان یقال علی الانسان وبالحقیقۃ ہذا یرجع الی ان الطرف الاکبر یحمل علی بعض الاوسط وعلی البعض
الذی لا یحمل علی الطرف الاصغر ہذا کلامہ وانما نقلناہ مع طولہ لاشتمالہ علی فوائد نافعۃ فی ہذا المرام
قولہ وبالضرورۃ ان لا یکون قد یظن ان قولنا بالضرورۃ ان لا یکون ولیس بالضرورۃ ان یکون
سواء مع ان الثانی یصدق علی الممکن کقولنا لیس بالضرورۃ کل انسان کاتبا دون الاول لکذب
قولنا بالضرورۃ لیس کل انسان کاتبا فسلب الضرورۃ غیر ضرورۃ السلب فاخذ احدہما مکان الآخر
خطاء لتغائرہما لفظا ومعنے وکذا قولنا لا یلزم ان یکون ویلزم ان لا یکون لصدق الاول علی الممکن
وصدق الثانی علی الممتنع قولہ فان الکلیۃ انما تعرض الاشیاء فی الذہن لانہا من العوارض الذہنیۃ التی
خصوص الوجود الذہنی شرط لعروضہا والقضایا التی محمولاتہا الکلیۃ ذہنیات وقد مرہذ من الکلام
المتعلق بہذا المرام قولہ وجہ الانحلال ان الامتناع اعتبار ذہنی ہذا ماخوذ مما قال العلامۃ الشیرازی فی شرح

حكمة الاشراق ان الغلط في قولنا لو كان الشئ ممتنعا في الخارج لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع
موجودا ان الامتناع اعتبار ذهني ولا يلزم من اتصاف شئ به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه
وهو من باب سوء اعتبار الحمل وانت تعلم ان الامتناع ليس من العوارض الذهنية والمحمولات العقلية
بمعنى ان يكون مصداق عروضها وحملها نحو وجود الشئ في الذهن حتى يكون القضايا التي محمولاتها الامتناع
ذهنيات بل هي حقيقيات وحمليات غير بتية ولعل التحقيق ما عرفت سابقا ان القضايا التي محمولاتها الامتناع
سوالب والحاصل من الممتنع في الذهن هو عنوانه لا حقيقته فالعقل يتصوره بذلك العنوان ويسلب
الاحكام عن معنونه فتذكر قوله وليست من العوارض للوجود الظلي يعني ان الموجود في الذهن والمكان بعينه
النار مثلا لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محلها موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وتحقيقه ان
للشئ وجودين وجود يترتب عليه الآثار ووجود لا يترتب هي عليه والوجود الاول يقال له الوجود الخارجي
وليس المراد به الخارج عن المشاعر فان من الاشياء ما ليس لها وجود خارج المشاعر والثاني يقال له الوجود
الظلي الذهني فالشئ اذا كان موجودا في الذهن وقائما به قياما اصيليا خارجيا على النحو الاول يكون الذهن
متصفا به وان قام قياما ظليا غير خارجي فذلك لا يوجب الاتصاف فلا يرد ما قيل ان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج ولا يجدي لو تشبث بلوازم الماهية
كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات كالامتناع اذ لا وجود لها في الخارج وما قيل ان حصول الاشياء
في الذهن ليس عبارة عن القيام به بل من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة
وغيرهما قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا وغير ذلك فقد عرفت في مفتتح الكتاب سخافته
وزعم بعض المدققين ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن
ومكتنفة بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث نفس ذاتها مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار
الاول موجودة للذهن ونعت له وبالاعتبار الثاني موجودة في نفسها وليست بموجودة للذهن ومناط
اتصاف الشئ بوصف ان يكون للوصف من حيث هو وجود لذلك الشئ والحرارة من حيث هي ليست
بموجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود له هي الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض
الذهنية وهذا ليس بشئ لان حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة قطعا فاذا كان للحرارة من حيث هي
مكتنفة بالعوارض الذهنية وجود للذهن كان لطبيعتها ايضا وجود في الذهن فيتحقق مناط الاتصاف على انه

لايتصور وجود الطبيعة مجردة عن التشخص فلا معنى لكون وجود الوصف من حيث هو مناط الاتصاف لا لكون
طبيعة الوصف من حيث تحققها في ضمن فرد من الافراد مناط الاتصاف وهذا المعنى متحقق في وجود الحرارة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا كما لا يخفى واما حديث حصول الجبل ولزوم انخراق الذهن
من حصوله فيه فهو ما اورده الامام الرازي واجاب عنه المحقق الطوسي بانه لا استحالة في حصول صورة
مقدار الجبل ولا يلزم انطباع الكبير في الصغير لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة
للادراك او في القوة المدركة الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من الجبل وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من
الانسان متساويان في الصورة الانسانية وهذا الكلام سخيف جدا لانه اذا كان الانطباع في مادة الجسم
المقدرة بمقدار الجسم فيلزم الاستحالة قطعا والقوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها مقدرة
بالعرض فيلزم ما الزم والقول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة عجيب لان التساوي
بينهما انما هو في المهية لا في الصورة والحق ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاذهان بل
انما يحصل صورها المحاكية لها وهي مغايرة لذويها اما بالمهية والتشخص معا كما هو الحق الحقيق بالقبول و
بالتشخص فقط كما هو زعم الاكثرين والاستحالة ليس الا في حصول اعيان الاجسام فيما دونها من الامكنة
والظروف واما حصول صورها واشباحها فليس بمحال فتامل وقد بقي خبايا في هذا الباب تركناها خوف الاطناب
وقد ذكرنا تحقيق هذا المقام وتنقيحه بما لا مزيد عليه في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية ان شئت
الخبرة عليه فارجع اليها قوله ومنها اخذ جزء العلة مكان العلة سواء كان اخذ جزء العلة مكان العلة في
اسناد الحكم اليه كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير مع انها حيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا
تعليل الحكم بجزء علته او اخذ جزء العلة مكانها في اسناد حصة من الحكم اليه كما اذا حمل سبعون رجلا حجرا ثقيلا
سبعين فرسخا فيظن ان الواحد منهم يحمله من تلك المسافة بنسبة الواحد الى السبعين وذلك ليس بلازم
بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا وهذا تعليل جزء الحكم بجزء علته قوله بعد ما اشتركا في الحيوانية قال
العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق انما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وكان المقتضى فيهما امرا متفقا
بالمهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز واورد عليه
بان الاشتراك في الجسمية كيف يوجب الاشتراك فيما يقتضيه وهي جنس بعيد للاجسام واجيب بان الجسم

ان اخذ بالمعنے الذی ہو بہ جنس اعنی الجوہر الذی لہ ابعاد ثلثۃ مطلقا سواء کان مجردہ وذلک امر لا بل مع
شئی آخر فلیس الاشتراک فیہ مما یوجب الاشتراک فیما یقتضیہ وان اخذ بمعنے الجوہر الذی لہ ابعاد ثلثۃ
فقط اعنی بالمعنے الذی ہو بہ مادۃ لا جنس فالاشتراک فیہ اشتراک فی معنی نوعی فالاتفاق فیہ الاتفاق
ما یلزمہ ویقتضیہ اذ ہی بالحقیقۃ نوع محصل وانما یحتاج الی مبادی الفصول فی کمالاتہا الثانویۃ فالجسمیۃ
اذا اقتضت التحیز او التشکل فانما یقتضیہ من حیث حقیقتہا النوعیۃ وذلک یوجب اتفاق الاجسام کلہا
فیہ وکذلک الحیوانیۃ اذا اقتضت شیئا بحسب ما ہی محصلۃ یوجب الاتفاق فیہ للحیوانات وذلک کاستعداد
الحرکۃ الارادیۃ واما وجوب النفس فی بعض الانواع فلیس مما یقتضیہ الحیوانیۃ ولو کان کذلک لاتفقت
افرادہا فیہا **قولہ** ومنشأ ہذا الغلط ان البیاض الخ ہذا علی تقدیر ان یکون المبدء جزءا من المشتق سواء
کان المشتق عبارۃ عن الذات والنسبۃ والمبدء کما ہو المشہور من مذہب الجمہور او عبارۃ عن المبدء
والنسبۃ الی الذات کما ہو مختار السید المحقق قدس سرہ واما علی رای المحقق الدوانی فالبیاض عین
الابیض ولیس البیاض شیئا داخلا فی الابیض لانہ قال فی حواشی شرح التجرید الابیض اذا اخذ لا بشرط
شئی فہو عرضی واذا اخذ بشرط لا شئی فہو العرض المقابل للجوہر فکما ان طبیعۃ الذاتی جنس ومادۃ باعتبارین
وفصل وصورۃ باعتبارین کذلک طبیعۃ العرض عرض وعرضی باعتبارین فالمشتق معنی بسیط ہو المبدء
ماخوذا لا بشرط شئی وتحقیق الکلام فی ہذا المقام مذکور فی موضعہ **قولہ** ومن المغالطات المشہورۃ الخ تقییم
انہ اذا کان المطلوب معلوما فلا وجہ لطلبہ وان کان مجہولا فبم یعرف انہ المطلوب حین حصولہ کعبد آبق
ینشدہ من لا یعرفہ فلو وجدہ فبم یعرف انہ العبد الآبق الذی کان فی طلبہ وہذا الاشکال قد خاطب
بہ مانن سقراط فعرض علیہ قیاسا واستنتج منہ مطلوبا ولم یحل عقدۃ التشکیک کذا قال الشیخ فی اوائل
برہان الشفاء وبہذا ظہر ان ہذا الاشکال لا اختصاص لہ بالمطلوب التصوری اصلا کما قد یتوہم **قولہ**
والجواب محصلہ انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجہول مطلقا حتی یلزم تحصیل الحاصل او
طلب المجہول المطلق بل یجوز ان یکون معلوما من وجہ ومجہولا من وجہ ای من حیث نفس حقیقتہ فیطلب
العلم بہا بالکسب کما اذا علمنا الانسان بوجہ الکاتب وبعد علمہ بہذا الوجہ قصدنا علم حقیقتہ فہو معلوم
من وجہ وصالح لان یطلب حقیقتہ فاذا انتقلنا منہ الی مبادیہ ثم منہا الیہ حصل لنا العلم بحقیقتہ وصار الوجہ
المجہول معلوما فلا یلزم تحصیل الحاصل ولا طلب المجہول المطلق **قولہ** فنقول المدعی ثابت الخ قال البعض

اہل التحقیق ہذہ المغالطۃ لیست عامۃ الورود بل انما یرد علی القاعدۃ القائلۃ الموجبۃ الکلیۃ تنعکس بعکس النقیض الی موجبۃ کلیۃ ویکفی فی جوابہ ان مبناہ علی تساوی نقیضے المتساوین وعموم نقیض الاخص من نقیض الاعم وانہ مخصوص بما سوی نقائض الامور العامۃ او علی انتاج اللزومتین لزومیۃ والسر فیہ ان بطلان عکس النقیض المذکور انما یستلزم بطلان النتیجۃ الموجب لبطلان احدی مقدمتی القیاس لا لبطلان نقیض المدعی حتی یثبت المدعی قولہ کیف والشیئان فی الاصل والعکس الخ یعنی انہ لا بد ان یکون الشئ فی الاصل والعکس ماخوذاً علی نحو واحد والشئ الذی اخذ فی الاصل وہو قولنا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شئ من الاشیاء ثابتا خاصاً ذہو فی قوۃ قولنا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان نقیضہ ثابتا فلا بد ان یوخذ فی العکس ایضا کک فیکون معناہ کلما لم یکن نقیض المدعی ثابتا کان المدعی ثابتا وہذا صادق ومنشأ الغلط انہ اخذ الشئ فی الاصل علی وجہ العموم وفی العکس علی وجہ الخصوص واورد علی ہذا الجواب تارۃ بانا نضم مقدمۃ صادقۃ الی العکس الذی سلمہ المجیب فینتج المقدمۃ التی انکرہا بان نقول کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا لم یکن ذلک الشئ ای النقیض ثابتا وکلما لم یکن ذلک الشئ ثابتا کان المدعی ثابتا فینتج کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا ہف واجیب عنہ بمنع کلیۃ الکبری فان من جملۃ تقادیر عدم ثبوت ذلک الشئ عدم ثبوت شئ من الاشیاء کما یحکم بہ الصغری وعلی ہذا التقدیر لا یکون المدعی ثابتا وتحقیقہ ان ثبوت المدعی علی جمیع التقادیر الواقعیۃ عند عدم ثبوت نقیضہ مسلم وتقدیر عدم ثبوت شئ من الاشیاء لیس من التقادیر الواقعیۃ فلا یلزم ثبوت المدعی عند عدم ثبوت نقیضہ علی ہذا التقدیر وتارۃ بان الشئ الماخوذ فی الاصل عام ضرورۃ ثبوت الاعم عند ثبوت الاخص فیجب ان یکون فی العکس کک ولا یخفی علی المتامل سخافتہ قولہ ومن مجیب یجیب یعنی انا لا نسلم بطلان عکس النقیض وہو قولنا کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا لان المقدم فیہ محال والمحال جاز ان یستلزم محالا آخر واورد علیہ بان استلزام المحال محال وان کان امراً تجویزاً لکن قد یجزم العقل بعدم الاستلزام بواسطۃ قضیۃ اخری کما قد یجزم بالاستلزام بواسطۃ مقدمۃ اخری ونحن نجزم فی المقدمۃ القائلۃ کلما ثبت المدعی ثبت شئ من الاشیاء وینعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یثبت شئ من الاشیاء لم یثبت المدعی اوالی قولنا لیس البتۃ اذا لم یثبت شئ من الاشیاء یثبت المدعی وہذا العکس مجزوم ومع الجزم فی ہذا العکس لا یجوز العقل صدق قولنا کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا واجیب عنہ بان عدم ثبوت شئ من الاشیاء ملزوم

لارتفاع النقيضين اعني المدعي ونقيضه وهو مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون عدم ثبوت شئ من الاشيا ملزوما لمجموع ثبوت المدعي ونقيضه فيكون ملزوماً لاحدهما وهو ثبوت المدعي فيصدق العكس قطعا وما قال المورد ونحن نجزم الخ ففيه ان عكسه على طور القدماء لزومية موجبة مثل العكس المتقدم ولا تنافي بينهما نعم عكسه على طريق المتاخرين نقيض العكس المتقدم لكن لا اعتداد به فتامل وههنا كلام طويل ذكره يوجب الاطناب **قوله** كان القياس ايضا غير برهاني بل يكون اما جدلاً او خطابيةً او شعراً **قوله** وينبغي ان يعلم الخ اعلم انهم قالوا ان الموضوع وذاتياته تكون مفروغة عنها في العلم واستدل عليه صاحب المحاكمات بان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في هذا العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشئ على نفسه واورد عليه بان فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له مم وانما الحق الاستلزام وفيه ان المقصود ان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا توقف لهذا على فرعية ثبوت الشئ للشئ كما لا يخفى **قوله** والمبادي ما يبتنى عليه المسائل اعلم ان لكل واحد من العلوم النظرية مبادي وموضوع ومسائل فالمبادي اما تصورية وهي الحدود والموضوعات للمسائل وعوارضها الذاتية وهي قسمان احدهما امور لا ينفع في العلوم الاحدة فقط كحدود الاعراض الذاتية المطلوبة من الفن ذاتيتها من المسائل وثانيهما ما يوضع فيه حده وهلية البسيطة كموضوع العلم وما يدخل فيه من الاجزاء اذ ما لم يتصور الموضوع بماهية الحقيقة المتوقفة على هلية البسيطة لم يمكن ان يبحث عنه واما تصديقية وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي تذكر في تلك القياسات بالفعل وهي اما بديهية غير محتاجة الى برهان وعلة لا في هذا العلم ولا في علم آخر سواء كانت مبادي للعلوم كلها كقولنا ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان او لبعض منها ككثير من الاوليات والمجربات ويسمى ذلك المبادي علوماً متعارفة او نظرية لا يبرهن عليها في تلك الصناعة اما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم هو اعلى منه او لدنوها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه فيلزم تسليمها سواء كان مع استنكار ان كان للمتعلم رأي يخالفه بالفعل او بالقوة اولا وتسمى هذه المبادي مصادرات واصولا موضوعة وقال بعضهم ان هذه المبادي ان كانت مقبولة للمتعلم بسهولة فهي اصول موضوعة كقولنا في الهندسة الدائرة موجودة مثلا وان لم تكن مقبولة لك فهي مصادرات ولما كانت

اذہان الاشخاص متفاوتۃ فی الرد والقبول جاز ان یکون مقدمۃ واحدۃ اصولا موضوعۃ بالنسبۃ الی شخص
ومصادرۃ بالنسبۃ الی شخص آخر لاستنکاره وعدمہ وموضوع کل علم مایبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لہ
اولنوعہ اونوع عرضہ الذاتی کما مرّ منا مفصلا والمسائل مایطلب البرہان علیہا ان لم تکن بینۃ وتفصیل
الکلام فی ہذا المقام مذکور فی برہان الشفاء **قولہ** احدہا الغرض اعنی العلۃ الغائیۃ اعلم ان ہہنا اربعۃ
الفاظ متقاربۃ المعنی الغایۃ والفائدۃ والغرض والعلۃ الغائیۃ اما الاولان فمتحدان ذاتا متغایران
اعتبارا بان الاول من حیث انہ علی طرف الفعل والثانی من حیث الترتب علیہ ولایلاحظ فی شیٔ
منہما کونہ باعثا للفاعل علی الفعل اما الاخیران فیلاحظ فیہما الباعثیۃ وفی الاتحاد بالذات والتغایر
بالاعتبار مثل الاولین اذ الاول بالقیاس الی الفاعل والثانی بالقیاس الی الفعل فان التادیب
علۃ غائیۃ للضرب غرض للضارب **قولہ** وہی التقسیم والتحلیل الخ التقسیم عبارۃ عن التکثیر من فوق
الی اسفل کتقسیم الجنس الی الانواع والنوع الی الاصناف والذاتی الی الجنس والنوع والفصل
والعرض الی الخاصۃ والعرض العام والتحلیل ہو التکثیر من اسفل الی فوق والتحدید فعل الحد وہو مایدل
علی الشیٔ بما بہ قوامہ دلالۃ مفصلۃ والبرہان طریق موثوق بہ موصل الی الوقوف علی الحق ہذا ماتیسر لہذا
العبد الضعیف المفتاق الی رحمۃ ربہ الہادی محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی عاملہ اللہ بفضلہ البادی فی العواقب
والمبادی فی شرح الکتاب والحمد للہ علی الاتمام والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد خیر الانام وعلی آلہ
الکرام واصحابہ العظام ماتعاقب الضیاء والظلام وتواترت اللیالی والایام

خاتمۃ الکتاب الحمد للہ الذی خلق الانسان علمہ البیان وارسل رسولہ بالتبیان ہادیا للانس والجان وصلی اللہ علی سیدنا
محمد النبی الامی الہادی وعلی آلہ وصحبہ الی یوم التنادی اما بعد فیا ایہا الطالبون لہذا العلم الشریف والحائرون
فی بیداء ہذا الفن المنیف بشری لکم واطمئن قلوبکم واستطاب نفوسکم علی انطباع ہذا الکتاب الذی ہو کالمرآۃ لحسن مطالب المرقاۃ
التی الفاظہا وجیزۃ ومعانیہا غزیرۃ وقد کنتم لطلبۃ متمنین وفی تحصیلہ ساعین ولکن کان کالکبریت الاحمر لاوجود لہ فی عرصۃ الدہر
فطبعت لانجاح مرامکم واسعاف مرادکم علی طرز جدید وحسن مزید وقد بذلنا جہدا فی تصحیحہ وتنقیحہ وقد قابلنا بنسخ عدیدۃ و
قلمیتہ فجاء بحمد اللہ کما تروق النواظر ویجلو صدء الذہن والخواطر والحمد للہ علی حسن خاتمتہ ونفعنا بقبولیتہا انا العبد الراجی مغفرۃ
ربہ الہادی السید عبد السبحان الدسنوی البہاری عفا عنہ الباری قد تم طبعہ تحت ادارۃ خواجہ عبد الواحد حفظہ اللہ
عن کل حاسد سنۃ ثلث وثلثین بعد الالف وثلث مائۃ من الہجرۃ النبویۃ فی اواخر شہر الربیع الثانی بمطبعہ الانتظامی بمدینۃ کانفور حفظہا اللہ عن حوادث الدہور

رسالة فی الوجود الرابطی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی فاض من وجودہ جمیع الوجودات واستنار بنورہ جمیع المستنیرات واستضاء بضوءہ سائر المظلمات فہو الذی فی حد ذاتہ وجود و نور یہدی لنورہ من یشاء والصلوٰۃ والسلام علی النور الذی اشرقت وجہ الارض والسماء وعلی آلہ واصحابہ الذین اخذوا فی ایدیہم مصابیح الہدیٰ ونوروا بہ المشارق والمغارب وما تحت الثریٰ **وبعد** فقد سألنی بعض اصحابی ان الخص لہم ما اخترعہ الباقر الداخر فی الوجود الرابطی وانظم جل اختلافاتہ فی الربط فی سلک واحد وانتقد لہم تزئیف ما سولت بہ نفسہ واظہار ما ہو الحق بما افتی بہ الفضلاء الکرام والاساتذۃ العظام فانا لمرہم حررت ہذا الوجیز مرتجلا واظہرت الکنوز المخفیۃ مستعجلا عسی ان ینفع بہ اقوام ہم للحق تبعون وان استنکرہا وضربہ الذین ہم للحق عادون وعن الصراط لناکبون وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب وہا انا اشرع فی المقصود مستعینا بمن ہو منبع الخیر والجود ومتمسکا بذیل من بیدہ البرکات وہو احمد ومحمد ومحمود اعلم انہ قد تفرد صاحب الافق المبین فی امر الوجود الرابطی عن القوم فی امور منہا ان القوم عندہم یطلق الوجود الرابطی علی معنیین الاول النسبۃ التامۃ الخبریۃ الحاکیۃ الایجابیۃ والثانی وجود الشی فی نفسہ ولکن علی انیکون فی محل وان شئت قلت وجود الشئی ملحوظاً بانہ للغیر وہذا ہو وجود الحقیقۃ الناعتیۃ وہو احد اعتبارات وجود الشئی فی نفسہ الذی یقال لہ الوجود المحمولی فان لکل شئی سواء کان واجباً او حقیقۃ جوہریۃ او حقیقۃ ناعتیۃ عرضیۃ وجود فی نفسہ محمول علیہا ولذا یقال لہ الوجود المحمولی وہو یبائن ویقابل للوجود الحکائی فہذا الوجود فی نفسہ ان کان وجود الواجب فہو وجود فی نفسہ بنفسہ وان کان وجود الجوہر فہو وجود فی نفسہ لنفسہ وان کان وجود العرض فہو وجود فی نفسہ لغیرہ والقوم قد فسروا ہذا الاعتبار الاخیر بوجود الشئی فی نفسہ ولکن علی انیکون فی محل وتارۃ بوجود الحقیقۃ ملحوظاً بانہ للغیر وقد نصوا فی مواضع من کلماتہم ان الوجود الرابطی یوجد فی مصادیق الہلیات المرکبۃ دون البسیطۃ وقد نقلنا علی تائید ما قلنا عبارۃ ملک العلماء قدس سرہ فی القول الضابط ان شئت فلترجع الیہ وصاحب الافق المبین قد اخترع اعتباراً آخر للوجود الناعتی وقلدہ الصدر الشیرازی والقاضی الکوفاموی وہو تحقق الشئی فی نفسہ مجرداً فی لحاظ العقل عن الاضافۃ الی المحل وزعم ان ہذا الاعتبار ہو محمول الہلی البسیط من العقود وقال وہذا ہو مفہوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسہ لکنہ علی انیکون فی محل فانہ لا یقع محمولاً للہلی البسیط بل محمولا للہلی المرکب وہذا الوجود عندہ لیس برابطی بل وجود محمولی فالوجود الرابطی عند القوم وعند الباقر ہو تحقق فی نفسہ ولکن علی انیکون فی محل او وجود ہذہ الحقائق ملحوظا بانہ للغیر وہو لا یوجد فی غیر مصادیق الہلیات المرکبۃ باتفاق القوم والباقر والفرق بین مذہب القوم وبین ما ذہب الیہ الباقر ان الوجود الناعتی عند القوم

له اعتبار واحد وهو ما ذكرنا ولا يوجد الا في مصاديق الهليات المركبة وعند الباقر له اعتبار آخر وهو وجود
محمولي يقع في مصاديق الهليات البسيطة وبهذا الاعتبار وان كان اعتبارا من الوجود الناعتي عنده لكنه
وجود محمولي وليس بوجود والسيد يتحاشى من ان يقول له وجود رابطي كما ستعلم اعترافه بذلك وهذا القائل
كما اخترع هذا الاعتبار اخترع معنى آخر للوجود الرابطي ويسميها النسبة المضمنة ويقول بتحققها في مرتبة الحكاية
من العقود الهلية المركبة فهو مخالف للقوم في امرين احدهما في اختراع اعتبار آخر لوجود العرض والثاني في اعتبار
امر آخر للوجود الرابطي في مرتبة الحكاية من العقود الهلية المركبة قال ملك العلماء قدس سره ان للوجود
الرابطي والوجود لغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحاكية لا الوجود الرابطي الذي اخترعه صاحب الافق
المبين اي النسبة في المحمول والموضوع سوى الاخبارية الحاكية فانه من شانه واحرى بان يكتب على انياب
الاغوال من الكتابة على الاوراق وثانيهما وجود الشيئ في نفسه على انه في محل ولا سبيل لاعتباره في درجة المحكي عنه
لان النسبة لا تكون الا في الحكاية وانما السبيل للاعتبار الثاني فنقول مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه
دون مصاديق الهليات البسيطة في الايجابات وقس عليه العدم الرابطي في السوالب ثم نقل قول بعض المتاخرين
على ما نقلنا عنه في القول الضابط وبه يعلم تحقيق كلام القوم بقي الكلام في ان ما ذكرناه من مذهب صاحب
الافق المبين هو مذهبه فلننقل عبارته بجمالها ثم نشرحه ونفسره ثانيا لكيلا يغلط في فهم عبارته وبه يعلم ان شارح السلم
القاضي السنديلي منه انتحل فيما قال ولم يسلم من الآفة في انتحال ثم نشيد ما فهمناه من عبارته من كلام الفضلاء
الذين هم شركائنا في فهم مذهبه ثالثا ثم نتكلم في تنقيد مذهبه رابعا فنقول اما الامر الاول والثاني فقال الوجود الرابطي
يقع بحسب اصطلاح الصناعة على معنيين باشتراك اللفظ ادعاء اصطلاح الصناعة منه غير سديد نعم هو اصطلاح
من الحكمة التي سماها فلسفة نضيجة سوية وحكمة يمانية ايمانية احدهما ما يقابل الوجود المحمولي اي وجود الشيئ في نفسه
هذا التفسير للوجود المحمولي وهذا يعم وجود الشيئ في نفسه بنفسه كوجود الواجب او وجود الشيئ في نفسه لنفسه كوجود الجوهر
ووجود الشيئ في نفسه لغيره كوجود العرض وهذا منه نص على ان احد معنى الوجود الذي سنبينه مقابل للوجود
المحمولي ومباين له وقد صرح في آخر كلامه بتعميم وجود الشيئ في نفسه للجواهر والاعراض حيث قال وعلى قياس ما تلي
عليك يقع لفظ الوجود في نفسه بالاشتراك على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول وهو وجود نفس الشيئ
على الاطلاق وعلى الحقيقة ويعم ما بالذات كوجود الجواهر وهو الوجود في نفسه لنفسه اي وجود الشيئ لنفس الشيئ وما لغيره كوجود
العرض وهو الوجود في نفسه لا لنفسه اي وجود الشيئ لا لنفس الشيئ والآخر بازاء المعنى الاخير وهو ما يحصل بنفسه ولا يكون
للطبائع الناعتية وقال كلمة الهية ان اجناس القسمة في تثنية القسم بحسب لحاظ وجودات الطبائع الامكانية
فالوجود الممكني هو الذي موضوعه الماهية اما وجود نفس الشيئ لنفس الشيئ او وجود نفس الشيئ لا لنفس الشيئ بل لغيره واما الوجود
الواجب القائم بالذات فهو وجود نفسه لا وجود شيئ غير نفس الوجود فاذن الوجود اما وجود نفسه او وجود شيئ هو موضوع
اما لنفس ذلك الشيئ او لغيره على ما يستعمل في مباحث المواد وهو اي ذلك لا احد ما يقع رابطا في الهيئة الحملية
وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي في جملة العقود وهي النسبة المضمنة وحده اي ذلك الاحد وجود الشيئ
شيئا اي ثبوت شيئ لشيئ ومباين بالحقيقة النوعية للوجود المحمولي كما هو مباين للنسبة الحملية الاتحادية التي

فی جملة العقود و ہذا الاعتبار مما اخترعه و ہو ما قال ملک العلماء قدس سرہ ہو احری بان یکتب علی
اہداب الاغوال من الکتابة علی الاوراق ای تحقق الشئی فی نفسه الذی حدہ وجود الشئی علی الاطلاق ثم
بین المعنی الثانی للوجود الرابطی بقوله والاخر ما ہو احد اعتباری وجود الشئی الذی ہو من الحقائق الناعتیة فی
نفسه و ہذا منه نص علی ان الوجود الرابطی ہو احد اعتباری وجود الشئی الذی ہو من الحقائق الناعتیة فی نفسه
لا کلا اعتباریه فعلم منه ان لوجود الشئی الذی ہو من الحقائق الناعتیة اعتبارین الوجود الرابطی احد اعتباریه ولکن
الی ہہنا لم یتبین ذلک الاعتبار الذی لا یطلق علیه الوجود الرابطی وانما یتبین الاعتبار الذی یطلق علیه الوجود
الرابطی بقوله ولیس معناہ الا تحقق الشئی فی نفسه ولکن علی انه یکون فی محل او نعتا لشئی او حاصلا عند شئی
او غیر ذلک اعنی بذلک ان تحققه فی نفسه علی ہذه الحیثیة لا بانه یکون لذاته کما فی تحقق الحقیقة القائمة بنفسها
علی سبیل شان العقود المحصلة للطبائع المبہمة لا انه المعنی الرابط الذی ہو تحقق الشئی شیئا یعنی ان وجود
العرض وان کان وجودا فی نفسه لکن لا کوجود الحقیقة الجوہریة لکون ہذا المعنی معروضا للاضافة وہو کونه فی محل بخلاف
وجود الحقیقة الجوہریة وکذا ہذا المعنی وان کان رابطیا لکن لا کالرابط الذی ہو تحقق الشئی شیئا ای المعنی النسبی
وذلک کما یقال وجود البیاض فی الجسم او وجود المعلول للعلة او وجود المعلوم عند العالم اذ المراد ہو وجود البیاض
فی نفسه ولکن فی الجسم اذ وجود العرض فی نفسه ہو بعینه وجوده فی موضوعه ووجود المعلول فی نفسه ولکن علی انه یکون
منتسبا الی العلة فمن المحقق ان وجود المعلول فی نفسه من حیث ہو وجود معلول ہو بعینه وجوده منتسبا الی علته و
وجود المعلوم فی نفسه ولکن بما ہو مکشوف الذی العالم والغرض من الامثلة ان وجود العرض ووجود المعلول ووجود المعلوم
کل منہا وجود فی نفسه محمول علی ماله وجود ولیس رابطا نسبیا لکنه معروض الاضافة فان وجود البیاض وان کان وجود
فی نفسه لکنه بعینه وجوده فی موضوعه ووجود المعلول وان کان وجودا فی نفسه لکنه ہو بعینه وجوده منتسبا الی العلة
ووجود المعلوم وجود فی نفسه لکنه ہو وجود بما ہو مکشوف لذی العالم بالجملة الوجود الرابطی لیس الا وجود فی نفسه ولکن معروضا
للاضافة فلا یقع اطلاق الوجود الرابطی الا علی الوجود فی نفسه المعروض للاضافة فاذن ہذا الوجود الرابطی ای المعنی
الثانی لیس طباعه ان یباین تحقق الشئی فی نفسه بالذات بل انه احد اعتبارات التی ہو علیہا کما صرح به فیما نقلنا عنه
واما الوجود الرابطی الذی ہو احدی الرابطتین فی الہلیات المرکبة من العقود وہذا ہو المعنی الاول الذی بین بقوله احدہما ما یقابل
الوجود المحمولی ففی طباع نفس مفہومه ان لا یفید تحقق الشئی فی نفسه فانه وجود الشئی شیئا ویقابل تحقق الشئی
فی نفسه الذی ہو الوجود المحمولی ولما کان ہہنا مظنة ان یتوہم ان الوجود الرابطی اذ ہو وجود فی نفسه ینعقد منه
ہل بسیط اذ الہلی البسیط ما یحکی عن الوجود فی نفسه مع انه وجود رابطی والوجود الرابطی یقع محمولا فی الہلیات المرکبة
باقراره ایضا دفعه بقوله وانی لست اعنی بقولہ ہذا ان الوجود الرابطی بالمعنی الاول بما ہو کذلک قال المحشی التلمیذ للباقر
ای المذکور اولا فی قوله مد ظله فاذن انه لا المعنی الاول فی التقسیم انتہی وقوله بما ہو کذلک نص علی ان الوجود الرابطی
بما ہو کذلک ای ہو رابطی یقع فی الہلیات البسیطة حتی یکون قولنا البیاض موجود فی الجسم عقدا ہلیا بسیطا
فان ذلک ای وقوع بما ہو وجود رابطی لا یکاد یصح توجیہه فعلیه ان الباقر متفق مع القوم فی ان الوجود الرابطی بما ہو
رابطی لا یصح ان یقع فی مصادیق الہلیات البسیطة وانما الخلاف فی ان السید یقول ان للوجود الناعتی

اعتبارین احدہما وجود فی نفسہ غیر رابطی وثانیہما وجود فی نفسہ رابطی والرابطی بما ہو رابطی الیصح ان یقع فی مصادیق
الہلیات البسیطۃ بما صرح بہ فی ہذا الکلام والقوم یکتفون علی الاعتبار الذی ذکروا ای الوجود المعروض للاضافۃ
ولما ذکر ان الوجود الرابطی بما ہو کذلک لایقع فی الہلیات البسیطۃ علم ان لہ اعتبارا آخر غیر رابطی یتحقق فی مصادیق
الہلیات البسیطۃ ففصل الاعتبارین بقولہ بل انما اعنی ان وجود الشیٔ الناعتی ایصلوح ان یجرد فی لحاظ العقل
عن ذلک الاعتبار ویوخذ من حیث تحقق ذلک الشیٔ وینعقد ہلیۃ بسیطۃ فیقال البیاض موجود افلیس البیاض من
الموجودات الحقیقیۃ یعنی بہ افلیس البیاض من الموجودات الحقیقیۃ بل ہو من الموجودات قطعا وان کان وجودہ الذی
لیس من تسلیم المجاز بل ہو فی ذاتہ علی سبیل الحقیقۃ لیس لذاتہ بل ہو لغیرہ المنعوت لہ فعلم ان عروض الاضافۃ
لایخرجہ من الموجودات الحقیقیۃ الناعتیۃ وان عرضت لہا الاضافۃ لکن لہا وجودا فی نفسہا فلہ صلوح ان یجرد
فی لحاظ العقل عن ذلک الاعتبار ویوخذ من حیث تحقق ذلک الشیٔ فی نفسہ وینعقد ہلیۃ بسیطۃ فہذا منہ نص علی
ان الوجود الرابطی بما ہو رابطی غیر متحقق فی مصادیق الہلیات البسیطۃ وما یوجد فی مصادیقہ وان کان اعتبارا
من الوجود الرابطی الا انہ لیس بوجود رابطی بل ہو وجود فی نفسہ غیر رابطی فی ہذا الاعتبار ثم ذکر ذینک الاعتبارین بقولہ
وان وجودہ لہ اعتباران احدہما انہ تحقق البیاض فی نفسہ لاعلی التجوہر ای لاکتحقق الجوہر ووجودہ فی نفسہ وہو
بذلک الاعتبار محمول الہلی البسیط من العقود والآخر انہ بعینہ فی الجسم وہذا مفہوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسہ و
ان کان ہو بعینہ تحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بہذہ الجہۃ وہذا منہ نص علی ان کونہ بعینہ فی الجسم غیر تحقق البیاض فی
نفسہ وان کان بعین وجود البیاض ملحوظا بانہ للغیر ومنعوت وبالجملۃ تحقق البیاض بعینہ فی الجسم وان کان عینا
لتحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بانہ للغیر لکنہ مغایر لتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار فان ہذا الاعتبار لیس
وجودا رابطیا وذلک وجود رابطی فالاعتبار الآخر سوار غیر تحقق البیاض بعینہ فی الجسم او تحقق البیاض ملحوظا بہذہ
الحیثیۃ وجود رابطی وتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار وجود محمولی فہذا اعتبارا لذلک فعلم ان للوجود
الرابطی تعبیرین واظن ان ہذا القول ہو ماخذ قول الفاضل السندیلی شارح السلم ولیس مالہ الاتحقق الشیٔ فی نفسہ و
لکن علی ان یکون فی محل او وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر فان الفاضل السندیلی قد اخذ التعبیر الاول
ای تحقق الشیٔ فی نفسہ لکن علی ان یکون فی محل من قولہ والآخر انہ بعینہ فی الجسم بملاحظۃ ان مرجع الضمیر تحقق البیاض فی
نفسہ ولذا عبر بعینہ بتحقق الشیٔ فی نفسہ وعبر عن قولہ انہ بعینہ فی الجسم بقولہ ولکن عن ان یکون فی محل فالباعث علی
ہذا التعبیر ان السید الفاضل بنفسہ عبر عن الوجود الرابطی فی صدر الکلام بتحقق الشیٔ فی نفسہ لکن علی ان یکون فی محل
واخذ التعبیر الثانی ای وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر عن قولہ تحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بہذہ الحیثیۃ فحدث
للوجود الرابطی تعبیران وہما غیر تحقق البیاض فی نفسہ المجرد فی لحاظ العقل عن الاعتبار فانہ فی ہذا اللحاظ لیس بوجود رابطی و
ان کان اعتبارا للوجود فی نفسہ للحقائق الناعتیۃ التی ہو فی الواقع رابطی ولذا قال الفاضل السندیلی والثانی ما ہو احد
اعتباری وجود الشیٔ الذی من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ وہذا ہو بعینہ ما قال السید والآخر ما ہو احد اعتباری وجود
الشیٔ الذی ہو من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ بتبدیل لفظ الآخر بلفظ الثانی وما قال الفاضل لیس مالہ الا تحقق الشیٔ
فی نفسہ ولکن علی ان یکون فی محل ہو بعینہ قولہ لیس معناہ بتبدیل لفظ لیس بقولہ لیس مالہ ومالہ واحد ولکن اوقع الناس
فی الغلط حتی ظنوا انہ بین احد الاعتبارین بعینہ والآخر بحالہ وہذا من بعض الظن کما لایخفی علی المطلع علی ماخذہ وفہم من

قوله والآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا
بهذه الحيثية ان لهذا الاعتبار الذي هو وجود رابطي تعبيران وقد اصاب فيه لكن زاد فيه بما هو بري عنه وهو انه على الشق
الاول اعتبار غير مستقل لحق للوجود المستقل وعلى الشق الثاني وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل وما زاد
الاخبار في كلامه كما نقلنا عنه كلا التعبيرين وجودان مستقلان حتى ان في كلام الفاضل الشارح ايضا كلاهما
مستقلان ولا نعلم من اي كلامه اخذ هذا لعله فهم من قوله والآخر انه بعينه في الجسم كونه في الجسم وهذا اعتبار
غير مستقل وهل هو الا آفة الاخذ والانتحال وهذا هو منشأ فهم الشارح عندي ولعل غيري يتكلم فيه ولا يرتضيه لكن
دقيق الفهم يستحسنه ويعده من سوانح الوقت وذلك الفضل من الله العزيز العلام قال وانما يصح ان يقع
محمولا في الهلي المركب كقولنا البياض موجود في الجسم مفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها وانما هو في الجسم
والمحل اي الاعتبار الثاني يقع محمولا في الهلي المركب وهذا منه نص على ان الوجود الرابطي بما هو رابطي لا يقع
محمولا في الهلي البسيط كما يقتضيه لفظ انما فلا يصح وقوعه محمولا في الهلي البسيط فما يقع فيه انما هو وجود محمولي ويؤيده
مما تحاشى اولا ان يقع محمولا في الهليات البسيطة بقوله ولست اعني بقولي آه فعلم ان الاعتبار الاول وان كان
اعتبارا للوجود الرابطي لكن ما هو رابطي لا يقع في الهليات البسيطة بل بما هو غير رابطي وربما يجعل حينئذ موضوع العقد
فيقال وجود البياض هو وجوده في الجسم او المحل وهذا ايضا هلي مركب لكنه غير حاك عن وجوده في نفسه وهذا من خواص
الماهيات الناعتية اي هذا الوجود الرابطي والاعتبار الثاني من خواص الماهيات اي هذا الوجود الرابطي والاعتبار
الثاني من الوجود الناعتي من خواص الماهيات الناعتية واما الاعتبار الاول فكما يوجد في
الماهيات الناعتية يوجد في الحقائق الجوهرية فقد تحقق مذهبه بحيث لا يبقى فيه مجال ريب وارتياب كما لا
يخفى على اولي الالباب لكن لا باس لو نشير اشارة اجمالية الى الفرق بين مذهبه ومذهب القوم لكون المقام مما يعرف
وينكر وهو ان القوم قد قسموا الوجود المحمولي الى وجود حقيقة الجوهرية والعرضية والسيد ايضا وافقهم في ذلك والاختلاف
بين القوم والسيد ان القوم على ان وجود الحقيقة الناعتية وجود في نفسه معروض للاضافة وهو كونه في محل
او نعتا في شيء آخر او ملحوظا بانه للغير ولم يزيدوا على ذلك فعندهم للعرض اعتبار واحد وهو تحقق الشيء في نفسه لكن على
ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق ملحوظا بانه للغير فعندهم الوجود المحمولي للحقيقة الناعتية ليس الا وجودا رابطيا
والسيد اخترع اعتبارا آخر لها كما نقلنا عنه فعنده لوجود الحقيقة الناعتية اعتباران احدهما تحقق البياض
في نفسه لا على التجوهر وهو بذلك الاعتبار محمول الهلي البسيط من العقود والآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر
غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يقع محمولا في
الهلي المركب فعنده للوجود الناعتي اعتباران احدهما وجود محمولي صرف والاخرى وجود محمولي رابطي ولم يوجد
في كلام القوم الاعتبار الاول ولم يفرقوا ان وجود العرض باعتبار يقع محمولا للهلي البسيط وباعتبار يقع محمولا للهلي المركب
بل قالوا ان القضية الحاكية عن وجود الشيء في نفسه سواء كان وجود الجوهر او وجود العرض قضية هلية بسيطة
فلا ينعقد عندهم من الوجود المحمولي للعرض الا قضية واحدة وهي هلية بسيطة بخلاف مذهب السيد كما فصلت
ان الوجود المحمولي الصرف للعرض من مخترعات السيد الباقر وليس له اثر في كتب القوم هذا مما يفهم من كلامه
صريحا كما نقلنا منه ان قلت لما انحصر الوجود الناعتي عند القوم في الاعتبار الذي هو وجود رابطي وجود

الشئ فی نفسہ ولکن علی ان یکون فی محل او وجود ہذہ الحقائق ملاحظا ومعتبرا بانہ للغیر فلا یصح الحکایۃ بالہلی البسیط
عن مرتبۃ من مراتب الحقائق الناعتیۃ ولا ینعقد من العرض ووجودہ فی نفسہ ہلی بسیط وینحصر عقدہا
فی الحقائق الجوہریۃ فان القضیۃ القائلۃ بان البیاض موجود یکون بالضرورۃ مشتملۃ علی الوجود الرابطی
فی مرتبۃ مصداقہا فان البیاض لا یکون لہ عندہم الا وجود رابطی فانہ لکونہ من الحقائق الناعتیۃ لا یکون وجودہ
المحمولی الا رابطیا بخلاف مذہب الباقر الذاخر فانہ عندہ للبیاض وجود محمولی صرف ووجود محمولی رابطی
فاذا حکی عن الاول وتقول البیاض موجود یکون ہلیۃ بسیطۃ واذا حکی عن الثانی وتقول البیاض
موجود للجسم یکون ہلیۃ مرکبۃ واما عند القوم فکلاہما فی حیز الہلی المرکب لکونہما حاکیین عن الوجودین
الرابطیین فلا یتحقق الہلی البسیط فی الاعراض عندہم علی انا نقول اذا قلت البیاض موجود فلابد ان یکون
ہذہ القضیۃ حاکیۃ عن وجودہ فی نفسہ المقطوع عن الاضافۃ فہذا اعتراف بتحقق الاعتبار المخترع
للباقر فی مصداقہا مع ان عندہم لیس للوجود الناعتی الا اعتبار واحد وہو الوجود المعروض للاضافۃ
وان کانت حالیۃ عن وجودہ فی نفسہ المعروض للاضافۃ والاعتبار فیکون ہلیۃ مرکبۃ بتحقق الوجود الرابطی
فی مرتبۃ مصداقہا قلنا فرق بین ان یکون القضیۃ حکایۃ عن الوجود الرابطی یکون المحکی عنہ ہو الوجود الرابطی وبین ان یکون
الحکایۃ عن امر یشتمل علی الوجود الرابطی والہلیۃ المرکبۃ ہو ہذا الا ذا فہذا غفلۃ عن مذہب القوم نرید توضیح
مذہبہم فان عندہم للوجود الناعتی لیس الا اعتبار واحد وہو الوجود المعروض للاضافۃ فالوجود المحمولی للحقائق
الناعتیۃ لیس الا رابطیا فہذا الوجود المحمولی الرابطی اذا جعل محمولا فی قضیۃ وتقول البیاض موجود او البیاض
موجود للجسم یکون حاکیۃ عن تقرر الذات العرضیۃ ووجودہا فیکون ہلیۃ بسیطۃ فان الہلیۃ البسیطۃ
ما یکون حاکیۃ عن تقرر الذات ووجودہ لا مریۃ فی ان ہذہ القضیۃ حاکیۃ عن الوجود فی نفسہ للعرض وان
کان ہو وجودا رابطیا فمصداقہا وان کان وجودا رابطیا لکن لیس مشتملا علی الوجود الرابطی حتی یکون ہلیۃ
مرکبۃ کما فی قولنا الجسم ابیض فان مصداقہ مشتمل علی الوجود الرابطی وہو کون الجسم بحیث یوجد لہ البیاض فان
القضیۃ الہلیۃ المرکبۃ لابد ان یشتمل مصداقہا علی الوجود الرابطی او العدم الرابطی لا ان یکون مصداقہا الوجود
الرابطی نفسہ فان القضیۃ الحاکیۃ عن الوجود فی نفسہ سواء کان ذلک الوجود محمولیا صرفا کما فی قولنا الجسم
الجسم موجود او وجودا محمولیا رابطیا کما قولنا البیاض موجود او البیاض موجود للجسم ہلیۃ بسیطۃ فعندہم یکون
قولنا البیاض موجود والبیاض موجود للجسم کلاہما ہلیتین بسیطتین لکونہما حاکیتین عن نفس تقرر الذات
العرضیۃ واما عند الباقر فالاولی یکون بسیطۃ لکونہا حاکیۃ عن نفس تقرر الذات والثانیۃ تکون ہلیۃ مرکبۃ
لکونہا حاکیۃ عن امر زائد علی التقرر والوجود فی نفسہ اذ مفادہا عندہ ان البیاض حقیقۃ ناعتیۃ فلا یکون بسیطۃ
فقولنا البیاض موجود حاکٍ عند السید عن وجود البیاض فی نفسہ فیکون ہلیۃ بسیطۃ وقولنا البیاض
موجود للجسم حاکٍ عن کونہ حقیقۃ ناعتیۃ کما ہو مصرح بنفسہ کما مر منا نقل کلامہ واما عند القوم فکلاہما حاکیان
عن وجود البیاض وان کان ہو وجودا رابطیا سواء کان محمول القضیۃ الوجود الصرف الغیر المضاف الی تعلق
العرض کما نقول البیاض موجود او الوجود المضاف الیہ فان کلاہما عندہم ہو الوجود الرابطی لا غیر فان عندہم

ليس للوجود الناعتي الا اعتبار واحد سواء اطلقته وتقول البياض موجود او اضفته الى متعلق الموضوع وتقول
البياض موجود للجسم واما عند الباقر فتارة يحكي عن الاعتبار الاول وهو الوجود المحمولي الصرف وتقول
البياض موجود فيكون هلية بسيطة وتارة عن الوجود المحمولي الرابطي فيكون هلية مركبة بالجملة الهلي البسيط
عنده ما يكون حاكية عن الاعتبار الثاني هذا ما عندي في تحقيق مذهب القوم والباقر الذاخر واما ما هو الحق
في هذا المقام فستعرف انشاء الله تعالى ولو شئت ان نزيد لك يقينا فيما قلنا فاعلم ان ما بيّنا
من التوجيه للمقام يوافقنا فيه الفضلاء العظام والعلماء المشار اليهم بالبنان في الاعيان والاعلام
وهو الامر الثالث حسب ما وعدناه منهم القاضي الكوفاموي فانه قال في بعض هوامش شرح السلم بهذا
النحو من الوجود الناعتي اعني وجود الشئ لناعته له اعتباران احدهما اعتباره في نفسه من غير لحاظ تعلقه بالغير
بل يلحظ من حيث انه تحقق الشئ في نفسه فهو محمول بهذا الاعتبار للهلي البسيط كما يقال البياض موجود
وثانيهما اعتباره بغيره المنعوت بذلك الشئ لا لذاته واذا لوحظ بهذه الحيثية فيقال البياض موجود في
الجسم ومفاده انه حقيقة ناعتية وجودها في نفسها للمحل وحينئذ محمولا في الهلي المركب وتفصيله في الافق
المبين انتهى وهذا الكلام من هذا الفاضل الجليل المؤمن المصدق بجميع ما جاء به الباقر نص على ان الاعتبارين
ما ذكر الا انهم القاصرون ان الاعتبارين تحقق الشئ في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق
ملاحظا بانه للغير كيف وانما هما وجودان رابطيان يقعان محمولا للهلي المركب والاعتبار الاول المفهوم
من كلام الباقر والقاضي هو الذي يقع محمولا للهلي البسيط وقال في بعض حواشيه اعلم ان الجمهور ذهبوا الى
ان للعرض وجودا في نفسه ومع ذلك له ربط بشئ آخر كالسواد مثلا مع وجوده في نفسه مرتبط بالجسم وهذا
الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي عندهم غير الوجود الذي للعرض في نفسه انتهى فالقاضي
ما بين بقوله اعلم ان الجمهور الخ صريح في ان مذهب القوم ان للعرض وجودا في نفسه وله ربط بشئ آخر و
هذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي وعندهم القيام بالموضوع هو وجود العرض لكن لما كان
مقلد السيد الباقر وهو كان معلمه قال في آخر كلامه وهو غير الوجود الذي للعرض في نفسه ايماء الى
ما هو الحق عنده ومقتبس من كلام معلمه وهذا مؤيد لما اخترنا من التوجيه ومنهم الفاضل الاسد تلميذ الشارح
العلام علم الهدى في الناظرين ان وجود الشئ الذي هو من الحقائق الناعتية له اعتباران احدهما
اعتبار تحقق الشئ في نفسه مع قطع النظر عن الارتباط بالغير وان كان في نفس الامر متحققا فيه وبهذا
الاعتبار يكون وجوده محمولا للهلية البسيطة كقولنا البياض موجود في نفسه وثانيهما تحقق الشئ
في نفسه بان يكون في الغير وبهذا الاعتبار يكون محمولا للهلية المركبة كقولنا البياض موجود في الجسم لان
هذا الاعتبار زائد على وجوده في نفسه ثم وجوده بهذا الاعتبار ان شئت فسرته باللازم الذي هو
معنى حرفي غير مستقل اعني كونه في محل وان شئت فسرته بالمعنى الثاني كما بيّنه الشارح مفصلا انتهى
وهذا الكلام نص في ان الاعتبارين ما ذكرنا والاعتبار الذي هو وجود رابطي له تعبيران واي نص فوق هذا
ومنهم الفاضل النبيل مجتهد الشيعة تلميذ الشارح العلام قدس سره قال في تعليقة اعلم ان الوجود حقيقة

الناعتية اعتبارين احدهما وجودها في انفسها مع قطع النظر عن كونها للغير اي الموضوع وهذا هو الاعتبار الذي
لم يذكره الشارح لعدم تعلق الغرض بذكره والثاني هو الذي ذكره الشارح وفسر ماله بالتفسيرين احدهما كون ذلك
الوجود الذي هو في نفسه للغير وهو الموضوع وثانيهما نفس ذلك الوجود ملاحظاً ومعتبراً باللحاظ الغير الاستقلالي
والاعتبار كذلك فيكون الاول عبارة عن ذلك الاعتبار نفسه والثاني عن الملحوظ والمعتبر بذلك اللحاظ
والاعتبار وقول الشارح في بيان الاول وليس مآله الا تحقق الشئ في نفسه ولكن على ان يكون للغير لا يعتبر في
بدو الامر وان كان بعد بيان الفرق يظهر جلية الحال انتهى وهذا نص في ان كلا الاعتبارين للحقيقة الناعتية
غير مذكور في كلام شارح السلم بل المذكور احدهما وله تفسيران مذكوران في كلام الشارح احدهما في زعمه اعتبار غير مستقل
وثانيهما وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل فهؤلاء تلامذة شارح السلم سمعوا منه او قالوا بالفهم بعد
انطباق الماخذ فقولهم مستند له مؤيد فلا يسمع غير هذا من الاقوال التي لا مستند لها ولا اثر لها في كلام الناقدين
المعتبرين المعتبر انظارهم على المعيار الصحيح ومنهم التلميذ للباقر الذاخر النحرير المتبحر الصدر الشيرازي صاحب الاسفار
فانه قال فيه في فصل اطلاق الوجود الرابطي الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على المعنيين احدهما ما يقابل الوجود
المحمولي وهو وجود الشئ المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطاً في الحمليات الايجابية
وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع
ام لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني ما هو احد اعتباري
وجود الشئ الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشئ في نفسه ولكن على ان يكون في شئ
آخر اوله او عنده فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل انه احد
اعتباراته هو عليها واما الوجود الذي هو احد الرابطتين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود
الشئ في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان
كان هو في الجسم بذلك الاعتبار محمول هل البسيط والآخر هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق
البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الحيثية والمنايصح ان يكون محمولاً
في الهلي المركب ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم انتهى وهذا الكلام نص فيما
قلنا من الاعتبارين من الوجود الناعتي ويندفع ما يتوهم من ان الاعتبارين هما المذكوران في الشرح
فهذا التلميذ الباقر الذاخر الذي له آيات ورايات منصوبة في ارض العلوم الحكمية وله يد طولى في مبلغ
الى سماء العلوم الفلسفية يقول باعلى نداء واجهر صوت ان ما اخترناه من التوجيه وجه مطابق للماخذ
فقد ثبت من كلمات تلامذة الشارح وتلميذ الباقر ومقلده الفاضل القاضي انه لا مجال للارتياب فيما
ذكرنا انه التحقيق مذهبه **اما الكلام** في تنقيد مشربه ففي موضعين الاول فيما اخترعه من الاعتبار للوجود الناعتي
والثاني فيما اخترعه من النسبة المتضمنة في موضوع الهلية المركبة او محمولها **اما الكلام** في الموضع الاول
فتفصيله ان فيما اخترعه فيه كلام من وجوه **اما اولاً** فلما افاد الاستاذ العلام سيدنا الامام الهمام
قدس سره انه لو اعتبر وجود البياض في نفسه مع قطع النظر عن المحل بحيث يكون ذاتاً مستقلة كان معدوماً

مولوي [illegible]

بل ممتنعاً كما ان الثوب اذا اعتبر صورته في القطن كان موجوداً واذا اعتبر مبايناً للقطن فرداً على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية
فلا معنى لاعتبار تحقق البياض في نفسه مع قطع النظر عن المحل حتى يكون قولنا البياض موجود قضية هلية بسيطة
واما ثانياً فما يقول هذا العبد الذي له بضاعة مزجاة في العلوم ان الوجود المحمولي المطلق شامل لوجود الجوهر والعرض
والفرق بينهما ليس الا ان وجود الجوهر وجود في نفسه بنفسه ووجود العرض وجود في نفسه لغيره فالمطلق المشترك بينهما ما هو
في مرتبة لابشرط شيء فان كان الاعتبار الاول عبارة عن الوجود في نفسه المطلق المقطوع النظر عن الاعتبار فهو
المقسم لوجود العرض وان كان عبارة عن وجود العرض في مرتبة بشرط لا عن المحل فيخرج عن العرضية بل يصير ممتنعاً واما ثالثاً
فلان الهلية البسيطة ما يكون حاكياً عن وجوده في نفسه لمنعوته كقولنا البياض موجود في الجسم قضية هلية
بسيطة لا هلية مركبة ويكون مفاد قولنا البياض موجود بعينه مفاد قولنا البياض موجود في الجسم لا غير فتأمل وانصف واما
رابعاً فلان ما قال ان الاعتبار الاول تحقق البياض في نفسه على التجوهر ان اراد به تحقق البياض لا شك وجود الجوهر بل لغيره
فهو الاعتبار الثاني وان اراد به تحقق البياض في نفسه الذي هو في مرتبة الاطلاق اعم من ان يكون نعتاً لمنعوته او لا يكون
فهذا مما لا يتصور في العرض فان وجود العرض في نفسه منحصر في كونه نعتاً لمنعوته هذا ما القي على روعي وعلى الله اعتمادي واعتصامي
واما الكلام في الموضع الثاني فهو ان السيد يزعم ان الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم الرابطين سوى النسبة
الرابطة الحاكية حيث قال واما العقد الهلي المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احدهما الوجود والعدم الرابطة
اذ ما يرومه الرائم هناك وجود شيء لشيء وانتفاء شيء عن شيء فيلحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع
الوجود وهي النسبة الحكمية اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب الى المحمول ثم ينسب
المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع
ثم يربط المحمول بالموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي
السوالب يلحظ نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعاً له ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له
ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
لسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعاً السلب العدم الى الموضوع
ثم يسلب بذلك الربط تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا فاذن احدى تلك النسبتين جزء
منفرد في العقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتيها في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى
وهي نسبة الوجود الى الموضوع او المحمول او نسبة العدم الى احدهما فليست جزءاً منفرداً بل هي متضمنة في المحمول او الموضوع فالموضوع مع
تلك النسبة جزء منفرد للعقد او الموضوع كذلك انتهى **وفيه** ما افاد الاستاذ العلامة قدس سره كلام من وجوه **اما اولاً** فلانه ان
اراد ان الهلي المركب لا ينعقد حتى تلحظ النسبة المضمنة والنسبة الحاكية ليست بكافية في الحكاية عن محموله فذلك
سفسطة ظاهرة فانا لا نفرق بين الفلك موجود والفلك متحرك في انه كما يفهم من الاول ان الموجود ثابت للفلك
كذلك يثبت من الثاني ان مفهوم المتحرك ثابت له وكما ان في انعقاد القضية الاولى لا يحتاج الى نسبة اخرى
كذلك لا يحتاج في القضية الثانية الى نسبة اخرى اصلاً **واما ثانياً** فلان هذه النسبة المضمنة معنى غير
مستقل فعلى تقدير كونها جزءاً للموضوع او المحمول لا يبقى صالحاً لوقوعه حاشية للقضية فان المحكوم عليه او

المحكوم به لابد من استقلالهما **واما ثالثا** فمع قطع النظر عما ذكر اذا اعتبر العدم الرابطي مضمنا في المحمول ثم نسب الى الموضوع بسلب الايجاب يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما زعم نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول مع هذا الوجود بسلب النسبة الايجابية لرجع الحاصل الى ما هو مقصوده وهذا ظاهر جدا فاستبان ان ما ذكره صاحب الافق المبين سفسطة محضة لا ينبغي لاحد ان يصغي اليه فضلا ان يعول عليه كذا افاد الاستاذ العلامة قدس سره في حاشيته على شرح السلم فقد ظهر ان كل ما اخترعه ليس له معنى محصل اصلا **فالصواب** ما اتفق عليه القوم وتلقاه الناقدون بالقبول لكن الوجود الرابطي يطلق على معنيين احدهما النسبة الايجابية الغير المستقلة التي هي جزء للعقود الايجابية وثانيهما وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية وهو المحكي عنه في ايجابات الهليات المركبة لكن ما يفهم من ظاهر كلامهم ان المحكي عنه لكل هلية مركبة مشتمل على الوجود الرابطي وهو غير صحيح فان كون الوجود الرابطي بالمعنى الثاني في كل هلية مركبة لا يصح بل انما يصح في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية في سائر الهليات المركبة **وتفصيل القول** في هذا المقام على ما يفهم من كلام الاستاذ قدس سره ان الوجود الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية لا يتحقق في مرتبة مصاديق العقود اصلا لا في الهليات البسيطة ولا في الهليات المركبة واما الوجود الرابطي بمعنى الوجود المستقل الذي لحقه اعتبار غير مستقل كوجود الاعراض فتحققه في جميع العقود ايضا باطل لعدم تحققها في الهليات البسيطة باعترافهم اذ لا وجود للوجود بحسب زعمهم لعدم تحققها في الاعراض الانتزاعية كالزوجية والفردية اذ ليس لها وجود ينسب الى موضوعاتها بل وجودها وجود موضوعاتها وبالجملة لا يتحقق هذا المعنى للوجود الرابطي في كثير من الهليات المركبة في مرتبة مصاديقها **واما** الوجود الرابطي بمعنى الاتصاف والعروض المغائر للمعنيين الاولين كما هو مقتضى كلام بعضهم فتحققه في جميع العقود ايضا باطل **اما اولا** فلان هذا المعنى من جزافات صاحب الافق المبين وهو غير محصل بعد بل لا يعقل من العروض الا وجود العرض المنتسب الى موضوعه بانه فيه والاتصاف ليس الا كون الشيء موجودا له العرض وهو راجع الى الوجود المستقل الذي لحقه اعتبار غير مستقل وقد بان انه غير متحقق في الهليات البسيطة مطلقا وفي كثير من الهليات المركبة في مرتبة المحكي عنه واما ثانيا فلان الاتصاف والعروض ونحوهما معان اعتبارية لا يصح للوجود الا بمناشئ انتزاعها ومناشئ انتزاعها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة في الموصوفات وذوات الموصوفات الموجودة فيها الصفات فالاولى مناشئ لانتزاع معنى العروض والثانية مناشئ لانتزاع معنى الاتصاف واما في الصفات الانتزاعية فلا يصح ان يقال ان مناشئ انتزاع هذه المعاني الاعتبارية في الواقع الصفات الانتزاعية الموجودة في موصوفاتها او موضوعاتها الموجودة فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعية في الواقع وانما الوجود لموصوفاتها فحسب والذهن في مرتبة الحكاية ينسب وجود موصوفاتها الى مفهوماتها المنتزعة فمناشئ انتزاع هذه المعاني في الواقع هناك هي مناشئ انتزاع مبادي المحمولات التي هي صفات انتزاعية وعلى هذا فالوجود في الواقع في مصاديق العقود التي مبادي محمولاتها الانتزاعية هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث ينتزع عنها مبدأ المحمول فلا يتحقق الوجود الرابطي في مصاديقها

ولما كان الوجود نفس صيرورة الذات وكان منشأ انتزاعه نفس المهية بلا حيثية زائدة فمصداق حمل الوجود هو مصداق حمل الذاتيات وهي نفس الذات فهي كما انها منشأ لانتزاع الذاتيات ومنشأ لارتباط الذاتيات بالذات كذلك هي منشأ لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود فما ذكروا من تحقق الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود ان ارادوا به تحقق مفهوم الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان ارادوا به تحقق مصداقه مطلقا سواء كان نفس الذات للموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها فتحققه في جميع العقود مسلم لكن لا يجديهم اذ هذا المعنى متحقق في مرتبة المحكي عنه لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس المهية وان ارادوا ان للوجود الرابطي مصداقا مغائرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة وبالجملة الوجود الرابطي بمعنى النسبة التامة لا يتحقق في مصاديق العقود مطلقا وكذا مفهوم الوجود الرابطي غير متحقق في مرتبة المصداق واما مصداق الوجود الرابطي فان اريد به نفس الذات للموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها فيتحقق في جميع العقود سواء كانت هليات بسيطة او مركبة ولا يصح قولهم ان مصداق الهليات البسيطة غير مشتمل على الوجود الرابطي وان اريد به مصداقا مغائرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه فلا يصح الحكم بتحققه مطلقا في الهليات المركبة بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية واما الهليات البسيطة فعلى تقدير زيادة الوجود تشتمل بالضرورة على الوجود الرابطي كما تشتمل بعض الهليات المركبة واما على تقدير العينية وكون الوجود منتزعا عن نفس الذات لم يكن له ارتباط بموضوعه هو منشأ انتزاعه في مرتبة المحكي عنه اذ تحقق الارتباط بين الشيئين في الواقع فرع تحقق الشيئين وما ذكروا من انه لو لم يكن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع لم يصدق الربط الذي هو مرتبة الحكاية فممنوع الا ترى الى حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اذ لا ارتباط هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول والربط الايجابي صادق بلا مرية فالقضية الحاكية عن تقرر الذات على تقدير العينية وهي الهلية البسيطة والهلية المركبة المنعقدة من الذات والذاتي كلاهما سيّان في عدم اشتمالهما بحسب مصداق على الوجود الرابطي **هذا** هو ميزان التصحيح خيالاتهم وازالة اعوجاج عرض لطبائعهم فاتزان بهذا افكارهم ومعايرهم لانظارهم فاختبره ادهامهم انتهى كلامه الشريف بهذا التحقيق كلام القوم وتنقيد مذهبهم **ومنها** ان السيد الباقر قدس ان الوجود الرابطي بمعنى وجود الشيء في نفسه بان يكون لغيره الذي يتحقق في الهليات المركبة في مرتبة المحكي عنه لا يصلح للاتصاف به الا المبادي واما الامور المحمولة فلا يصح الاتصاف به كما صرح به في الافق المبين حيث قال انى حكمت ما حكم به شركائي السابقون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجوداتها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها ولسنا نعني بذلك ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل انه لا يوجد في نفسه وانما يتصور هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع نفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع فمدلول الاول انه موجود في نفسه وموجوديته ليست بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجود لموضوعه وذلك ما نعني بموجوديته في نفسه انتهى **وانت** لا يخفى عليك ان كلام هذا المحقق نص في

ان الوجود الرابطي بالمعنى الثاني لا يتحقق الا في المبادي فان لها وجودًا مغايرًا يمكن انتسابه الى موضوعات تلك المبادي
فلا يتحقق هذا المعنى الا اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بنفسه متعلقا بآخر كالنعت
بالنسبة الى المنعوت واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين
في لحاظ في نفس الامر فليس هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة
واعترض عليه بعض الفضلاء ان مدار كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه مع ان طول
كثير الافائدة فيما هو دابه **وان قيل** انه اذا كان له وجود في نفسه هو لموضوعه لم يكن وجوده في نفسه متحدًا مع وجود
الموضوع **ليقم** اثبات الوجود الرابطي للمحمول يدل على مغايرة ذاته لذات الموضوع ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما حقيقة
والاتحاد المجازي يتصور في صورة ان يكون للمحمول وجود في نفسه **وايض** لا يدري ما معنى اتحاد الوجود بين العارض و
المعروض فالاتحاد فيه حقيقية مع تغاير الذاتيين لكن غير متصور ولو اريد الاتحاد بالعرض كما صرح به فمناطه ليس الا الحلول
والانتزاع وهو مشترك بين المبادي والمشتقات **فالحق** ان مناط الحمل في العوارض على الحلول واما خصوص
المواطاة والاشتقاق فناش عن المحمول فان كان قابلا لان يقال الموضوع هو هو كان يكون مشتقا او ما
في حكمه كان حمله حمل بالمواطاة والا فحمل بالاشتقاق كالمبادي **واعترض عليه** بعض الاكابر قدس سره
بانه نداء من بعيد فانك قد عرفت ان الوجود الرابطي بهذا المعنى انما هو المنتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد
وجود المنتسب والمنتسب اليه واذ لا يتصور فيما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس على مجرد الانتزاع
او الانضمام بل على انتزاع شيء يصح معتبرًا وعنوانا عما ينتزع عنه في وجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه
هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء على انه صفة متغايرة للمنتزع عنه فوجوده بما انه انتزاعي لا يكون نفس وجود
موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي منسوب الى موضوعه وتابع له بخلاف الصفات المحمولة فان
وجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي انتهى **وتحقيق هذا القول** انه لا ريب انه اذا قامت بعض
الاعراض بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا كان هذا القيام الذي هو نحو من الوجود زائد على وجود
موضوعاتها اما اذا كان الصفة انضماميا فظاهر واما اذا كان انتزاعيا زائد على الذات كالفوقية
والتحتية وغير ذلك كان وجودها زائدا على وجود موضوعاتها فان انتزاع امثال هذه الوجودات لا يحصل من
نفس وجود الموضوع بل بالاضافة الى امر آخر او مقايسته امر آخر فوجوداتها ليس نفس وجود موضوعاتها فلا شبهة
في زيادة وجوداتها على موضوعاتها ومغايرة وجودها عن موصوفاتها فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي الى
معروضاتها واما المشتقات فلها اتحاد بالعرض مع معروضاتها فوجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها
والسر فيه على ما افاده بعض الاعلام قدس سره ان الاشياء الموجودة ينتزع عنها مفهومات لها علاقة بها وتلك
العلاقة ينسب وجود تلك الموجودات اليها بالعرض بان يكون الوجود حقيقة للموجودات وينسب الى تلك
المفهومات بالعرض ويجعل تلك المفهومات عنوانا لهذه العلاقة ويقال ان الوجود هي تلك المفهوم وذلك
كمفهوم الذات فانه عنوان لكل شيء ذهنيا كان او خارجيا محققا كان او مقدرا ثم اذا قامت بعض الاعراض
بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا فقد وجد لها نسبة الى الموجودات والى عنوانها الذي

وجودہا وجودہ وہو مفہوم الذات فقد حصل من مفهوم الذات مع اعتبار ہذا الانتساب مفهوم المشتق وہو الذات القائم بها ذلک العرض فيحكم بهذا المفهوم على تلک الذات بالاتحاد لان مفهوم الذات كان متحدا ما زاد عليه الا انتساب المبدأ وهو حاصل لقيام المبدأ فلهذا المفهوم اتحاد بالعرض ويكون ہذا الحكم حكاية عن الموضوع القائم به المبدأ ہذا على ما هو المشهور في مفهوم المشتق واما على راى المحقق الدوانى فللمبدأ اعتباران اعتبار نفس حقيقة بما هى غير الموضوع فهو المبدأ القائم واعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن ہذه المغايرة فان علاقة مع الموضوع يناسب وجوده اليه فله نحوان من الوجود احدهما وجود مغاير للموضوع وہذا وجوده حقيقة والآخر وجوده لوجود الموضوع وہذا وجوده بالعرض وہذا هو مفهوم المشتق الذى يحكم باتحاده مع الموضوع انتهى فقد وضح ان المشتقات لها اتحاد وجبت مع معروضاتها ولو بالعرض فوجوداتها بما هى نفس وجود موضوعاتها وليس لها وجود مغاير لوجود موضوعاتها حتى يكون فى نفس الامر وجودان يكون احدهما للموضوع والآخر للمحمول حتى يمكن عروض النسبة واما المبادى فلها وجود فى انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها واما الامور المحمولة فليس لها وجود فى انفسها اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه ہذا التحقيق قول السيد الباقر ومنها انه قد اختلف فى ان القضية التى محمولها معدوم بل هو موجبة بلية مركبة او سالبة بلية بسيطة فذهب العلامة القوشجى الى انها سالبة بسيطة والعدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واتبعه الصدر المعاصر للمحقق الدوانى ووافقه صاحب الافق المبين فى القول بان العدم اذا اخذ فى حيز المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بسيطة لا محالة والكلام الذى وقع بين المعاصرين فى مبسوط فى محله وهو بمعزل لحن غرضنا والغرض ههنا ذكر ما توهم صاحب الافق المبين وتفصيله ان العلامة القوشجى قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل مفهوما آخر سواه واذا كان العدم من غير رابطة آخر يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية واعترض المحقق الدوانى بان وجود الرابطة ضرورى فى كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشئ عن نفسه وانتفاءه فى نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثانى بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم فى نفسه على ان ذلک فى الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل هو نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البداهة لان اى مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما السلب او الايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه اجاب عنه معاصره اولا بان مراد شارح التجريد بقوله يكون المعنى سلب الموضوع من نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثل سلب زيد عن نفسه حتى تكون فى قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يفهم ہذا المعنى من زيد معدوم بل اراد ان معناه سلب الموضوع فى نفسه لا سلب شئ عنه كما فى زيد ليس بقائم وسلب الشئ فى نفسه حكم بانتفاءه لا انه معلل به وثانيا بانه ان اراد بقوله اى مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب ان له ان يحكم بينهما بذلک حكما يكون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه فمسلم لكن الكلام فى ان يكون العدم محمولا ولا يكون

الوجود ولا العدم رابطا بين الطرفين حتے تكون الهلية بسيطة والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية هي
الاتحاد الملاحظ بين الطرفين وان اراد ان له ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود والعدم
رابطا بين الطرفين بل بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية فممنوع ضرورة ان هذا مختص بمفهوم الوجود
والعدم وحمل ما سواهما لابد له من جعل الوجود او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة
واجاب المحقق عن ايراده الاول بانه ان اراد بسلب الشئ في نفسه سلب الوجود في نفسه فهو بعينه ما ذكرنا
وان اراد ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى نسبة المحمول اليه فهو مصادم لبداهة العقل وفطرته على
انه حينئذٍ لا يكون في هذه القضية محمول وعن ايراده الثاني بانه من البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء
كان هو الوجود او العدم او غيره يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب والسلب وذلك محال تعليل
المنع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة سلبية لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه لابد
في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه فلآفة فطرته ممنوع كيف والفطرة لا تفرق بين
قضية وقضية في الاجزاء انتهى واعترض عليه صاحب الافق المبين وشنع عليه تشنيعا بليغا وقال ثم ما اشد
سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته
للموضوع وان لو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الى ذات الموضوع
كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه هو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليله به بان يقال هو مسلوب عن
نفسه لانه المعدوم في نفسه افليست قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه
او سلب الوجود عنه فان ذلك من حيز الهلية المركبة اوليس من المستغربات ادعاء تحصل الجعل البسيط مع
استنكار ان يتصور الليسية الحقيقية في سنخ ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ في نفسه من دون اضافة
الى ثبوت ذلك الشئ الليس مقابل التقرر صادر عن الجاعل هو الليسية الحقيقية في جوهرها مع عزل النظر
عن الوجود وهذا مع ان حجة الجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك وذلك لتحصلهم ان الوجود
هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها انتهى
وفيه على ما افاده الاستاذ العلامة قدس سره نظر من وجوه اما اولاً فلانه لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام
مما لا علاقة له بكلام المحقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ ليس غرضه ان ليسية الحقيقية في
نفسها غير معقولة وان هذه الليسية يرجع الى سلب الشئ عن نفسه كما فهمه بل محصل ما ذكره ان الحكاية بهذه
الليسية لا يمكن بجعل العدم محمولا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون في القضية التي محمولها العدم نسبة
رابطة ام لا فعلى الثاني لا يكون كلاما تاما فضلا عن ان يكون قضية وعلى الاول تلك النسبة اما ايجابية
او سلبية على الاول تلك القضية موجبة مصداقها ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان
كان مما يصح انتزاعه عنها كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية نفس الذات
وعلى الثاني فالمحمول اما معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع فيكون القضية
زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فيكون زيد ليس بموجود فلم يبق المحمول هو المعدوم

وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً او هو نفس الموضوع فهذا ليس معنى العدم على انه لا يكون
المحمول حينئذ المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً **واما ثانياً** فلان العدم
الماخوذ في المحمول اما عدم مستقل فلا يكون رابطة فلا يكون هذه القضية سالبة اذ لابد فيها من
عدم رابطي واما عدم رابطي فلا يكون محمولاً اذ المحمول لابد وان يكون ملحوظاً بالاستقلال ولا
احتمال لان يكون محمولاً ورابطة لاسيما على مذهب من يقول ان العدم الرابطي والعدم في نفسه
مختلفان بالحقيقة وانه لا يمكن ان يكون معنى واحداً مستقلاً وغير مستقل بلحاظين **واما ثالثاً**
فلان قولنا زيد معدوم لو كان سالبة لكان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضاً سالبة والتزم
كون هذا العكس سالبة او ارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس ولا يمكن عكسه المستوي
من الاضاحيك التي يضحك منه الصبيان **واما رابعاً** فلان هذا الفاضل معترف بانه لابد في كل
قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من حاشيتين ونسبة رابطة بينهما هي النسبة الحكمية
فانه قال قبيل هذا الكلام الذي نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط في الاعتبار يعني في الهلية البسيطة
هو الوجود والعدم الرابطي اعني النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين وهي وراء النسبة الحكمية الرابطة
بينهما واجزاء القضية هي الحاشيتان والنسبة الرابطة بينهما وانما الافتراق بحسب بساطة
الاجزاء جميعاً في البسيطة وتالف اجزاء في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين انتهى فقد اعترف
باشتمال كل قضية على حاشيتين ونسبة رابطة بينهما فقولنا زيد معدوم اما ان يكون فيه حاشيتان
ونسبة حكمية رابطة بينهما اولا فعلى الثاني لا يكون قضية باعترافه فضلاً عن ان يكون من سوالب الهلية
البسيطة كما زعم وعلى الاول اما ان يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية
بينهما اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة قطعاً فلا يكون من السوالب للهلية البسيطة او
سلبية فاين الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت سلبية كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم
عن الموضوع وهذا ضد المقصود او يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومفهوم آخر سوى المعدوم ويكون
المعدوم رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم
فلينظر الى هذا الرجل كيف يخبط ولا يبالي اين يذهب **واما خامساً** فلان هذا القائل قال بعد
هذا الكلام بلا فصل ومن حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب اي مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب
فان العقد انما يصير عقداً باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منها عقداً
بالفعل ومحتملاً للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقاً للادراك التصديقي ايجاباً او سلباً انتهى فقولنا زيد معدوم
اما عقد حملي اولا فعلى الثاني كيف يكون من سوالب الهلية البسيطة ومحتمل للتصديق والتكذيب و
وكيف يصلح متعلقاً للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة
للتصديق والتكذيب فذلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون

مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا ضد المقصود فانظر الى هذا الرجل كيف يقدح في الحق واحقاقه ولا ينظر الى سياق كلامه وسباقه **واما سادسًا** فلان السيد قد استصوب مذهب الفلاسفة القدماء فيما ذهبوا اليه ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبًا كان او سالبًا سواسية وان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان مدلول العقد السالب ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية ولذلك لا تختلف المادة في المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية كما نص عليه في الافق المبين فلو كان زيد معدوم مثلاً قضية سالبة كان فيها نسبة حكمية ثبوتية وسلب تلك النسبة الثبوتية باعترافه فطرفا تلك النسبة الثبوتية التي اورد عليها السلب في هذه القضية اما زيد ومعدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب ثبوت المعدوم لزيد وهذا ضد المقصود او زيد ومفهوم آخر سوى المعدوم فمحمول القضية هو ذلك المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم وهذا خلف **واما سابعًا** فلان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم والسيد يقول انه على هذا التقدير هو من السوالب الهلية البسيطة فيكون نقيضًا ورفعًا للهلية البسيطة الموجبة القائلة زيد متجوهر او زيد موجود لما اشترط في التناقض اتحاد المحمول فيكون بالضرورة محمول هذا السالب ما هو محمول ذلك الموجب فيكون المحمول اما المتجوهر او الموجود فلا يكون المحمول هو المعدوم الذي الكلام على تقدير كونه محمولاً فيكون من السوالب الهلية البسيطة زيد ليس بموجود او ليس بمتجوهر لا زيد معدوم فلا يكون زيد معدوم من السوالب الهلية البسيطة كما زعم **واما ثامنًا** فلانه قد اعترف السيد ونص على ان العقود السالب لا يكون فيه حمل بل سلب حمل فعلى تقدير كون زيد معدوم من السوالب الهلية البسيطة اما ان يكون المعدوم في هذه القضية محمولاً لزيد او يكون المعدوم محمولاً فيها فعلى الاول لا يكون هذه القضية من السوالب فضلاً ان يكون من سوالب الهلية البسيطة اذ على هذا التقدير يكون في هذه القضية حمل لا سلب حمل فلا يكون من السوالب وعلى الثاني خرج الكلام عما فيه فان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم **واما تاسعًا** فلانه قد اعترف بانه لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية فلو كان زيد معدوم قضية سالبة فلا بد من ان يكون هناك نسبة ايجابية يكون لها مادة من المواد الثلث اعني الوجوب والامتناع والامكان ويكون في تلك القضية السالبة سلب تلك النسبة الايجابية فحاشيتا تلك النسبة الايجابية اما زيد معدوم فيكون هذه القضية موجبة لا سالبة واما زيد وشيء آخر فلا يكون محمول هذه القضية على تقدير كونها سالبة هو المعدوم بل ذلك المفهوم الآخر وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم **واما عاشرًا** فلان قوله مع ان جحد الجعل البسيط من المشائية ايضًا لا يستنكر ذلك في غاية السخافة فان الوجود لما كان عندهم عبارة عن صفة زائدة على الذات كان العدم عبارة عن سلب تلك الصفة الزائدة العارضة لا عن سلب الذات نعم لو كان الوجود عبارة عن الذات كان

العدم عبارة عن سلب الذات غاية الامر ان العدم ای سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم عندہم سلب نفس الذات کما
ان الموجودية ای عروض صفة الوجود للذات مساوقة عندہم لفعلية الذات فقوله وذلک لتحصلهم ان الوجود ہو تحقق نفس
الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ایضاً سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر فيما
ذہب اليه المشائية فالحق ان ما زعم السيد اتباعاً للصدر الشيرازی المعاصر للمحقق الدوانی ان زيداً معدوم قضية سالبة
ہلية بسيطة و ان ليس فيها النسبة کلام مزخرف باطل بل من الاضاحيک **والقول الفصل** الذی يبطل مذہبه لا ريب
فی ان القضية السالبة مرکب تام خبری عنده صالح للتصديق والتکذيب کما اقر به ان کل عقد حملی بما ہو عقد حملی من
حقه ان يکون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتکذيب فان العقد انما يصير العقد باعتبار تلک
النسبة اذ بها يربط المحمول بالموضوع ويصير المرکب منهما عقداً بالفعل محتملاً للتصديق والتکذيب ويصلح متعلقاً للادراک
التصديقی ايجاباً او سلباً انتهی فقد اعترف فی ہذا الکلام ان کل عقد لا بد وان يکون فيه نسبة رابطة والعقد انما يصير
عقداً باعتبار تلک النسبة ومتی لم تعتبر فيها تلک النسبة لم يکن صالحة للتصديق والتکذيب وہذا الربط لا يختص بالعقد
الحملی الموجب بل الموجب والسالب فيه سواء ولذا لم يذہب احد من القدماء والمتاخرين الی انه ليس فی القضية السالبة نسبة
رابطة بل الکل متفقون علی ان فی السالبة نسبة سلبية وان اختلفوا فی ان النسبة السلبية عبارة عن سلب
رابطة بين الحاشيتين فی مرتبة الحکاية وارد علی النسبة الايجابية کما عند القدماء ام عبارة عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين
فی مرتبة الحکاية يباعد النسبة الايجابية غاية البعد بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والکذب فلا خلاف فی
کون القضية السالبة مشتملة علی النسبة السلبية الرابطة بين الحاشيتين ولذا يکون صالحة للتصديق والتکذيب و
محتملاً للصدق والکذب وہی حکاية ذہنية وان وقع الاختلاف فی حقيقتها **وبالجملة** لا بد فی کل قضية من رابطة بين
الحاشيتين سواء کانت القضية موجبة او سالبة والقضية مرکب تام خبری بالاتفاق والمرکب التام الخبری لا يکون مرکباً
تاماً خبرياً حتی يشتمل علی ما ہو حکاية ذہنية فلو لم يشتمل القضية السالبة علی النسبة السلبية لم يکن کلاماً تاماً مرکباً خبرياً
فما توہم السيد من عدم اشتمال القضية السالبة علی النسبة السلبية کما ہو مخالف للاولين والآخرين **مخالف** للبداہة العقلية
فيبطل توہمه بان زيداً معدوم سالبة من غير رابطة ونسبة سلبية واما توہمه بانه سالبة ہلية بسيطة فقد علمت تفصيله
مما محصله ان الہلية البسيطة سواء کانت موجبة او سالبة يکون حاکية اما عن تقرر الذات کما فی زيد
موجود ومتقرر او عن سلبه وليسيته کما فی زيد ليس بموجود والقضية التی جعل فيها المعدوم محمولاً لا يمکن ان يکون
حاکية عن ليسية الذات فان القضية القائلة بان زيداً معدوم لو لم يکن فيها نسبة اصلاً لا يمکن ان يکون کلاماً
فضلاً عن ان يکون خبرياً وان کانت فيها نسبة ايجابية فلا بد ان يکون حاکية عن مصداق وہو ذات الموضوع
بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان کان کذلک تکون صادقة والا تکون کاذبة فلا يکون مصداق ہذه
القضية نفس الذات وتقرره فانه حينئذ لا بد ان يکون زيد بحيث يصح انتزاع العدم عنه کانتزاع العدم

فی وقت عنہ او انتزاع العدم الخارجی حین کونہ معدوما فی الخارج او انتزاع العدم الذہنی حین کونہ معدوما
فی الذہن او تکون القضیۃ ممکنۃ فان القضیۃ الممکنۃ لا تقتضی وجود الموضوع الا بامکان الحکم علی الموضوع بالعدم
بالامکان فغایۃ ما لزم اجتماع امکان وجودہ مع امکان عدمہ و امکان الوجود و امکان العدم
لا ینافیان بل یجتمعان و ان امتنع اجتماع الوجود و العدم **بالجملۃ** لابد علی تقدیر کونہا موجبۃ
ان یکون حاکیۃ عن ثبوت صفۃ زائدۃ للذات فلا یمکن ان یکون حاکیۃ عن لیسیۃ الذات و انتفائہ
فلا یمکن ان یکون سالبۃ ہلیۃ بسیطۃ بل ہلیۃ مرکبۃ موجبۃ علی ہذا التقدیر و ان کانت فیہا النسبۃ سلبیۃ فلا بد
ان یکون اما محمول فالمحمول اما معدوم فالنسبۃ السلبیۃ دخلت علیہ فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب المعدوم
عن الموضوع فیکون القضیۃ زید لیس معدوما و ہذا ضد المقصود او مفہوم الموجود فیکون القضیۃ زید لیس بموجود
فلم یبق المحمول معدوما و قد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم او یکون المحمول ہو نفس الموضوع فیکون
مفاد القضیۃ زید لیس بزید فیکون المحمول ہو زیدا لا معدوما فعلم ان کون النسبۃ فیہا سلبیۃ لا معنی لہا فلا یتصور
الا ان یکون موجبۃ و قد علمت علی تقدیر کونہا موجبۃ لا معنی لکونہا ہلیۃ بسیطۃ فتعین ان یکون ہلیۃ مرکبۃ
فظہر ان الحق مع المحقق الدوانی و ما توہم السید صریح البطلان بل اشبہ بالہذیان ہذا اجل اختلافات
السید فی الرابط و احقاق الحق و ابطال الباطل اذا بلغ الکلام الی ہذا النصاب فلنختم الرسالۃ بحمد اللہ تعالی
و الصلوۃ و السلام علی نبیہ و حبیبہ سید البشر خیر الوری محمد ن المصطفی و علی ازواجہ و جمیع اصحابہ و اہل بیتہ
و عترتہ و سائر اتباعہ اللہم احشرنا تحت لوائہ و احینا علی سنۃ نبیہ و توفنا علی ملتہ و اسقنا من کاسہ
غیر خزایا و لا نادمی و اغفر لنا و لسائر اساتذتنا و اسلافنا و اخلافنا و اصحابنا و اخلائنا و لمن احبنا و اشرکہم
فی دعائنا و اشرکنا فی صالح دعواتہم آمین یا رب العالمین برحمتک یا ارحم الراحمین ٥

ترجمۃ المصنف ہو ابو محمد السید برکات احمد بن الطبیب الحاذق السید **حکیم دائم علی** ولد فی بلدۃ دار الریاست محمد آباد
ٹونک سنۃ ثمانین بعد الف و مأتین فی شہر رمضان المبارک ۔ و کان مولد آبائہ فی قریۃ من قری البہار بقریۃ میرنگر ۔ و نشاء و تربی
فی حجر والدہ الشریف فلما بلغ مدۃ اوان التعلم قرأ الکتب الابتدائیۃ فلما فرغ شرع فی قراءۃ الکتب العربیۃ الدرسیۃ عن والدہ فلما بلغ
اختتامہ سافر الی بلدۃ خیر آباد و عند حضرت امام المتکلمین قدوۃ الحکماء الیونانیین فخر العلماء الماہرین عمدۃ الفضلاء المحققین
عبد الحق العمری الخیر آبادی تغمدہ اللہ بفضلہ البادی و اخذ منہ العلوم الفلسفیۃ و الحکمیۃ و سائر الفنون سوی الفن الحدیث
النبویۃ و قرء کتب الصحاح الستۃ علی شیخ المحدثین القاضی **محمد ایوب** الفلتی القاضی فی دار الریاست بوفال و اخذ منہ الحدیث و
اجازتہ و برع فی جمیع العلوم العقلیۃ و النقلیۃ و فاز بمرتبۃ فی جمیع الفنون الفرعیۃ و الاصلیۃ و فی اثناء قراءۃ العلوم تدرب
الفنون الطبیۃ عن والدہ ثم بعد ذلک رحل لتکمیلہ الی الطبیب الحاذق الکامل **حسن اللہ خان** الطبیب المالک ... ثم تقلد
المعالجۃ لرئیس الٹونک و صار طبیبہ فی حیات والدہ ۔ و اسس بنیان مدرسۃ و اشتغل بالتدریس فلما ... کمالاتہ و انتشر براعتہ
فی العلوم و صار صیتہ فی اکناف العالم الب الطلبۃ عن کل دیار و امصار تقطع الفیافی و ... و صار مہوی الانفس و الان ایضا
مشتغل بالتدریس و التصنیف ۔ و لہ تصانیف فی العلوم ... و منہا القول الضابط فی تحقیق الوجود الرابطۃ